

جرائم الحرب

في الفقه الإسلامي والقانون الدولي

عدد
٢٥
١٥
١٥

إعداد

خالد رمزي سالم كريم البزايعة

المشرف

الأستاذ الدكتور محمد حسن أبو يحيى

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في

الفقه وأصوله

تعتد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع..... التاريخ ٢٠٠٥/١٠/٢٠

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

أيلول / ٢٠٠٥ م

نوقشت هذه الأطروحة (جرائم الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي) وأجيزت
بتاريخ: ٢٣ / أيار / ٢٠٠٥م

التوقيع

أعضاء لجنة المناقشة

الأستاذ الدكتور: محمد حسن أبو يحيى، مشرفاً

.....

أستاذ الفقه المقارن - الجامعة الأردنية

.....

الأستاذ الدكتور: عبد المجيد محمود الصلاحين، مناقشاً

أستاذ الفقه المقارن - الجامعة الأردنية

.....

الدكتور: عباس الباز، مناقشاً

أستاذ الفقه المقارن - الجامعة الأردنية

.....

الدكتور: كمال الخطاب، مناقشاً

اسناد مشارب الفقه المقارن

.....

الأستاذ الدكتور: يوسف علي غيضان، مناقشاً

أستاذ الفقه المقارن - جامعة البلقاء التطبيقية

تتضمن كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع: التاريخ: ١٨/٩/٢٠٠٥

الإهداء

- إلى روح والدي رحمه الله. . .
الذي كان له الفضل الأول والأخير بعد الله تعالى
في سيري على هذا الطريق

- إلى من لا أستطيع الوفاء بفضلها. . والدتي الحبيبة
- إلى زوجتي الحبيبة. . أم عبد الرحمن
- إلى قرة عيني. . عبد الرحمن ونور ولدي الحبيين
- إلى رفيقي في طريق العلم. . المهندس عز الدين الفضول

إلى جميع هؤلاء. . أهدي جهدي المتواضع حباً واعتزازاً

شكر وتقدير

بعد أن وفقني الله تعالى في إتمام هذا البحث المتواضع، أرى لزاماً عليّ أن أتقدم بجزيل شكري وعظيم امتناني إلى أستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور محمد حسن أبو يحيى - أستاذ الفقه المقارن في الجامعة الأردنية، لقبوله الإشراف على هذه الأطروحة، ولما أحاطني به من رعاية فائقة وما أبداه من توجيهات قيّمة، وآراء سديدة، كان لها أكبر الأثر في إنجاز هذه الرسالة وإخراجها إلى حيز الوجود. كما وأتقدم بالشكر الجزيل لأعضاء لجنة المناقشة، لتفضلهم بقبول مناقشة رسالتي.

الباحث

فهرس الموضوعات

ب	قرار لجنة المناقشة.....
ج	الإهداء.....
د	الشكر والتقدير.....
هـ	فهرس المحتويات.....
ط	الملخص باللغة العربية.....
١	المقدمة.....
٧	<u>التمهيد: جرائم الحرب مفهومها وظهورها</u>
٨	المبحث الأول: تعريف جرائم الحرب.....
٨	المطلب الأول: تعريف الجريمة لغة واصطلاحاً.....
١٦	المطلب الثاني: تعريف الحرب لغة واصطلاحاً.....
٢٣	المطلب الثالث: تعريف جرائم الحرب باعتبارها علماً.....
٢٨	المبحث الثاني: ظهور فكر جرائم الحرب في الفكر الغربي.....
	المطلب الأول: جهود الفقهاء الغربيين في إرساء مبدأ
٣١	التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين.....
	المطلب الثاني: مدى الالتزام بمبدأ التفرقة بين المقاتلين
٣٥	وغير المقاتلين في الحربين العالميتين.....
٤٠	المطلب الثالث: تقنين جرائم الحرب.....
٤٥	<u>الفصل الأول: أهداف الحرب</u>
٤٦	المبحث الأول: أهداف الجهاد في الفقه الإسلامي.....
٥٢	المبحث الثاني: أهداف الحرب عند الأمم الأخرى.....
	المبحث الثالث: الفرق بين الحرب في القانون الدولي
٥٧	والجهاد في الفقه الإسلامي.....
٥٨	المطلب الأول: الفروق في دوافع الحرب.....
٦٠	المطلب الثاني: الفروق في سير العمليات الحربية.....
٦٥	المطلب الثالث: الفروق في آثار الحرب.....

الفصل الثاني: أركان جرائم الحرب ومعاييرها

٦٨ في الفقه الإسلامي والقانون الدولي

٦٩ المبحث الأول: أركان جرائم الحرب.

٧١ المطلب الأول: الركن المادي.

٧٧ المطلب الثاني: الركن المعنوي.

٨٨ المطلب الثالث: الركن الشرعي.

٩٦ المطلب الرابع: الركن الدولي.

المبحث الثاني: معايير جرائم الحرب في الفقه الإسلامي

٩٨ والقانون الدولي

٩٩ المطلب الأول: المعايير الشرعية لجرائم الحرب.

المطلب الثاني: معايير جرائم الحرب وفق منظور

١٠٣ القانون الدولي

١٠٥ الفصل الثالث: أنواع جرائم الحرب

١٠٦ المبحث الأول: استهداف المدنيين بالأعمال القتالية.

المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي من

١٠٧ جرائم قتل المدنيين أثناء العمليات القتالية.

المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من جرائم

١٣٣ قتل المدنيين أثناء العمليات القتالية

١٣٥ المبحث الثاني: إبادة الجنس البشري.

المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي

١٣٦ من جريمة إبادة الجنس البشري

المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من

١٤١ إبادة الجنس البشري.

١٤٣ المبحث الثالث: الإبعاد القسري (التهجير الجبري)

٦٢٢٠٠٩

المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي

١٤٤ من جريمة الإبعاد القسري.

المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من

١٤٧ جريمة الإبعاد القسري.

المبحث الرابع: التعذيب	١٤٩
المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي	
من جريمة التعذيب	١٥١
المطلب الثاني: موقف القانون الدولي	
من جريمة التعذيب	١٦٠
المبحث الخامس: الاغتصاب	١٦٢
المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي	
من جريمة الاغتصاب	١٦٣
المطلب الثاني: موقف القانون الدولي	
من جريمة الاغتصاب	١٧٦
المبحث السادس: استهداف المرافق الاقتصادية التي	
لا تصب في المجهود الحربي للأطراف المتنازعة	١٧٨
المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي من استهداف	
المرافق الاقتصادية التي لا تصب في المجهود الحربي للعدو	١٧٩
المطلب الثاني: موقف القانون الدولي	
من التدمير التعسفي	١٨٤
المبحث السابع: استهداف المساجد ودور العبادة	١٨٦
المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي	
من استهداف دور العبادة	١٨٧
المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من	
استهداف دور العبادة	١٩٢
المبحث الثامن: الجرائم المتعلقة بأسرى الحرب	١٩٤
المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي	
من أسرى الحرب	١٩٥
المطلب الثاني: موقف القانون الدولي	
من معاملة الأسرى	٢٢١

٢٢٣	الفصل الرابع: الإرهاب بين المنظور الشرعي والقانوني
٢٢٥	المبحث الأول: مفهوم الإرهاب
٢٢٦	المطلب الأول: الإرهاب في عرف أهل اللغة
	المطلب الثاني: الإرهاب في استعمال الشارع
٢٢٧	وعلماء الفقه الإسلامي
	المطلب الثالث: مساهمات الفقه الدولي
٢٣٠	في التعريف في الإرهاب
	المطلب الرابع: مساهمات المنظمات الدولية ممثلة
٢٣٢	في الاتفاقيات الدولية في التعريف في الإرهاب
٢٣٩	المبحث الثاني: أسباب الإرهاب
٢٤٦	المبحث الثالث: موقف الفقه الإسلامي من الإرهاب
٢٥٠	المطلب الأول: حقيقة الحراية وحكمها
٢٥٥	المطلب الثاني: شروط الحراية
٢٦٤	المطلب الثالث: أدلة ثبوت الحراية
٢٦٦	المطلب الرابع: عقوبة الحراية
٢٧٢	المطلب الخامس: دور الدولة الإسلامية في مكافحة الإرهاب
٢٧٥	المبحث الرابع: موقف القانون الدولي من الإرهاب
	الخاتمة:
٢٧٩	النتائج
٢٨١	التوصيات
٢٨٢	الملخص باللغة الإنجليزية
٢٨٤	المراجع العربية
٢٩٥	المراجع الأجنبية

جرائم الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي

إعداد

خالد رمزي سالم كريم

المشرف

الأستاذ الدكتور محمد حسن أبو يحيى

ملخص

تناولت هذه الأطروحة موضوع جرائم الحرب، حيث يعدّ الحديث عن جرائم الحرب في غاية الأهمية، فهو بحق موضوع الساعة في هذه الأيام. عمد الباحث لبيان حقيقة مصطلح جرائم الحرب بحسب وروده في مصادر القانون الدولي الإنساني، وتبين للباحث أن مصطلح جرائم الحرب، مصطلح حديث لم يعرفه فقهاء الشريعة الإسلامية قديماً، مع التأكيد على أن مادة ومضمون جرائم الحرب مبنوثة في كتب ساداتنا فقهاء الشريعة الإسلامية، وعرفت الأطروحة جرائم الحرب وفق قالب شرعي، بأنها: كل فعل أو امتناع صادر عن شخص ينتمي لأحد طرفي النزاع، إيان الحرب أو النزاع المسلح، سواء أكان هذا الشخص مدنياً أو عسكرياً، ويشترط لهذا الفعل أو الامتناع أن يكون موجهاً ضد أشخاص العدو أو ممتلكاته العامة أو الخاصة، مع كون هذه الأفعال يشكل ارتكابها محظوراً شرعياً وفق منظور الفقه الإسلامي، وهو بنفس الوقت يشكل انتهاكاً لقوانين وأعراف الحرب المذكورة في اتفاقيات لاهاي ١٨٩٩م، ١٩٠٧م، واتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة في ١٢ آب ١٩٤٩م، وما يلحق بها ويستجد عليها جميعاً إلى وقتنا الحاضر.

بناءً على هذا التعريف، تتفق الشريعة الإسلامية الغراء والقانون الدولي الإنساني، على عدم جواز قتل من ليس من شأنه القتال، أثناء اندلاع العمليات العسكرية، من نساء وشيوخ وأطفال ورجال دين وعمال في مصانعهم، كذلك اتفقوا على عدم جواز هدم وتدمير الممتلكات الخاصة والعامة إلا لضرورة حربية، ومنعوا كذلك الإبادة الجماعية وعمليات الإبعاد القسري، لأنها جميعاً جرائم حرب وفق المنظور الشرعي والقانوني، فلا يجوز وقوعها، علماً بأن جرائم الحرب تعتبر من المعاصي المنهي عن إتيانها شرعاً، لذا فالمسلم يتقرب إلى الله بعدم اقتراف أي جريمة حرب.

كذلك تناولت الأطروحة التفريق ما بين الشريعة الإسلامية والأمم الأخرى في أهداف الحرب، فتبين أن إهلاك البشر ليس من مقاصد الشرع المطهر، بل الشريعة الإسلامية تنظر للحرب على أنها حالة طارئة، ينبغي أن تنتهي بأسرع وقت ممكن وبأقل الخسائر؛ لأن حب السيطرة، ونزعة

الانتقام، وتملك ثروات العالم، وحب السيادة على العنصر البشري، أبداً ليس من أهداف الحرب الشرعية العادلة، بل ما شرع الجهاد إلا لإعلاء كلمة الله تعالى، مع التأكيد على أن رأس مال الدعوة هم البشر، فإن هلكوا، فلمن تكون الدعوة!

تعرضت الأطروحة كذلك لبيان حقيقة الإرهاب، مؤكدة أن الشريعة الإسلامية ترفض الفكر المنحرف، الذي يجعل من العنف طريقاً للوصول لأهدافه الخاصة، بل الشريعة الإسلامية تدعو إلى نبذ التطرف والقضاء على أسباب ومبررات قيام الإرهاب بشتى صورته، وتدعو أيضاً الدول الإسلامية لأخذ دور رائد على مستوى العالم، لإقصاء حملة التشويه المعلنه ضد الإسلام، تمسكاً بمضمون رسالة عمان السمحة، والتي رعى نشرها لشتى أنحاء العالم جلالة الملك عبد الله الثاني بن الحسين الهاشمي حفظه الله.

ولبيان كل ما يتعلق بما سبق، قسمت هذه الأطروحة إلى تمهيد وأربعة فصول، فأما التمهيد فيحتوي على مفهوم جرائم الحرب وظهورها كمصطلح عالمي في ضوء القانون الدولي، فيما تناول الفصل الأول أهداف الحرب عند المسلمين والأمم الأخرى من دونهم، وتبين في هذا الفصل أن الشريعة الإسلامية تهدف لهداية الناس، وعدم إفنائهم، لأنهم رأس مال الدعوة، فالجهاد وفق المنظور الشرعي يهدف لرد العدوان عن ديار المسلمين، ونصرة المستضعفين، لا لنهب الثروات وإذلال الشعوب، كما هي أهداف الحرب عند غير المسلمين. وجاء الفصل الثاني لبيان أركان جرائم الحرب ومعاييرها حسب التصور الشرعي والقانوني، والغرض من هذا الفصل التمييز الدقيق ما بين جرائم الحرب وغيرها من الجرائم. فيما تناول الفصل الثالث أنواع جرائم الحرب، من قتل للمدنيين، واغتصاب للنساء.

وجاء الفصل الأخير من الأطروحة، لبيان حقيقة الإرهاب وفق المنظور الشرعي والقانوني، ليظهر للعالم أجمع أن الإرهاب مرفوض منبوذ في شرع محمد ﷺ.

وبعد، توصلت هذه الدراسة لجملة من التوصيات والنتائج، بوب لها في آخر صفحات الرسالة؛ ليستفاد وينتفع بها.

جرائم الحرب

في الفقه الإسلامي

والقانون الدولي

المقدمة

الحمد لله الملك الجواد، الهادي إلى سبل الرشاد، الذي خلق الخلق كما أراد، وجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً، وأنزل من السماء ماءً مباركاً ليخرج به الأرض زرعاً ونباتاً، وأنعم علينا بنعم كثيرة لا تحصى الأعداد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، المُنزه عن الصاحبة والأولاد، شهادة أخرها ليوم الميعاد، وأستعين بها على الكرب والشداد، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي جعله الله بركة ورحمة للعباد، أما بعد:

فهذه شريعة الله تعالى أنزلها لخلقه، لتؤخذ أحكامها وتطبق في شتى الميادين، فإن طلب أحد العباد السعادة بغيرها، ضل وشقي، وخرج منها صفر اليدين ملجوماً بالخسارة والذلة، ومن أيقن أنها نعمة من الخالق، ووطن نفسه على عمل ما يحب الرب جلّ جلاله، نال رضاه وأحبه، وكان من الفائزين، يوم لا ينفع مـــــــال ولا بنون.

ومن نعم الله تعالى، أن هيا لي من الأسباب، لأكتب عن موضوع جرائم الحرب، حيث يعد الحديث عن جرائم الحرب في غاية الأهمية، فهو بحق موضوع الساعة في هذه الأيام، إذ عمد الباحث من خلال هذه الدراسة إلى إيضاح المقصود بمصطلح جرائم الحرب، إذ أنه مصطلح حديث، لم يعرفه علماء الفقه الإسلامي قديماً، مع التأكيد على أن مادة ومضمون جرائم الحرب، وفق التصور الشامل لهذا المصطلح، مبنوثة في كتب الفقهاء في أبواب السّير والجهاد، ثم آل الباحث لبيان ظهور فكرة جرائم الحرب عند الغرب وفقهاء القانون الوضعي من العرب، وأهم الجهود المبذولة من الأمم للعقاب على هذه الجرائم، وذلك من خلال سنّ التشريعات وإقامة الاتفاقيات الدولية كاتفاقيات جنيف المتعددة، وكذا اتفاقيات لاهاي، مؤكداً أن جرائم الحرب لا تكون إلا أثناء النزاعات المسلحة، مما دفع للمقارنة بين أهداف الجهاد السامية وأهداف القتال عند الأمم الأخرى، وهنا ظهرت الأخلاق والقيم وعلا دين الرحمة والإنسانية، فلا القتال لذاته، ولا حب السيطرة والانتقام، ولا إكراه الناس على دين معين يثبت أنه كان هدفاً للجهاد وفق المنظور الإسلامي، ثم تتابع الأمر لإيجاد معايير شرعية وقانونية لجرائم الحرب -مما شجع الباحث لدراسة مصادر القانون الدولي- وأثبتت شريعة الرحمن قدرتها على استيعاب المستجدات بضوابط وشروط لا تعود على مقاصدها وقواعدها بالنقض كيلا تبطل، وبذلك خرج الباحث بأن لجرائم الحرب معايير شرعية، تعين المختص على التمييز ما بين جرائم الحرب والجرائم الأخرى، ثم كان فصل هام استعرضت فيه أنواع جرائم الحرب مقارناً بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، ليجد الباحث أن كل جريمة نص عليها القانون الدولي نصت عليها الشريعة الإسلامية قبله بقرون، فلا قتل لمن ليس شأنهم القتال من المسالمين، ولا تعذيب للإنسان حتى

وإن كان من أعداء الأمة مأسورا، ولا اغتصاب للنساء تحت أي ظرف، ولا هدم لدور العبادة، ولا إبادة للجماعات البشرية، ولا إبعاد قسري لأهالي المناطق المحتلة، ولا تدمير للمرافق الاقتصادية إلا لضرورة حربية، وبهذا وجد أن الشريعة الإسلامية قد منحت البشر حقوقهم كاملة دون نظر لعرق أو دين، لأن المصدر في أحكامها هو الله جلّ جلاله، ثم جعل فصلا من هذه الدراسة عن الإرهاب، مفهومه، أسبابه، خلص فيه الباحث أن الشريعة الإسلامية أنصفت العالم بأسره عندما حاربت الإرهاب غير المشروع متمثلا بمصطلح الحرابة عند الأقدمين من فقهاءنا، فإفزاز الناس، وإذهاب أمنهم، أبداً ليس من مقصود الشارع، بينما فارقت الأطروحة بين الحرابة وبين استخدام وسائل العنف لإخراج المحتل الغاصب مما لا يملك، فخرج الباحث بنتيجة مفادها أن الأول متفق على تحريمه عند الجميع بينما الثاني أجازته الشريعة للمظلومين المحتلين، ولم تجزه خارج هذه الدائرة، بينما جانب الصواب أغلب فقهاء القانون الدولي الوضعي بتحريم العنف حتى وإن كان أهله على حق فيما يدّعون.

ويمكن تلخيص أهمية هذه الدراسة من خلال الآتي:

أولاً: إعطاء تصور واضح عن المفهوم الإسلامي لجرائم الحرب، وعن المفهوم الغربي لهذه الجرائم.

ثانياً: إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف بين المفهومين الغربي والإسلامي لجرائم الحرب.

ثالثاً: تسليط الأضواء الكاشفة على أهداف الجهاد في الفقه الإسلامي وإظهار الفروق في هذه الأهداف بين الجهاد باعتباره مفهوماً شرعياً وبين الحرب باعتبارها نتاجاً للصراعات البشرية.

رابعاً: إبراز أوجه التداخل والاختلاف بين جرائم الحرب والإرهاب.

خامساً: محاولة إزالة الضبابية والغموض اللذين يكتنفان مفهوم الإرهاب، وذلك من خلال بيان حقيقة هذا المصطلح في القانون الدولي والفقه الإسلامي، وإبراز مظاهر الالتقاء والافتراق بين المفهومين الغربي والإسلامي لهذا المصطلح.

وقد عالجت بعض الدراسات السابقة موضوعات متناثرة من صلب هذه الأطروحة استفاد الباحث منها، ومن أهم هذه الدراسات السابقة:

- غزوي، محمد سليم محمد، جريمة إبادة الجنس البشري، بيروت، دار صادر،

٢٠٠٣.

تناول المؤلف جريمة إبادة الجنس البشري بشيء من التفصيل، أظهر فيه بجلاء أن جريمة إبادة الجنس البشري تعد إحدى أهم أنواع جرائم الحرب المرتكبة ضد الإنسانية جمعاء، حيث عرض المؤلف لهذا الموضوع من الناحية القانونية المعروضة في القانون الدولي، ومهمة الباحث تكمن هنا في إظهار التكييف الشرعي لهذه الجريمة وإعطائها الحكم الشرعي المناسب، وهو الأمر الذي قصر كل من تناول جريمة إبادة الجنس البشري في إبرازه.

- فشلر، لورنس فشلر، جرائم الحرب، ترجمة غازي مسعود، عمان، الأزمنة، ٢٠٠٣.

عرض المؤلف في هذا الكتاب لأهم ما يراه جرائم حرب وقعت في العالم، حيث اعتمد السرد التاريخي أكثر من بيان ماهية جريمة الحرب، ودور الباحث هنا تحديد معالم جريمة الحرب كما نص عليها القانون الدولي مبينا المعايير والأركان، ومدى تلاؤم ذلك مع الفقه الإسلامي.

- حمد، دولي حمد، جريمة الإبادة الجماعية المفهوم والأركان، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٣.

يبين المؤلف في هذه الأطروحة مفهوم جريمة الإبادة الجماعية وأركانها وفق معايير القانون الدولي الذي ما انفك مؤخرا عن إطلاق لفظ جريمة حرب على كل جريمة تقع ضد الإنسانية، وهذا ما عمل الباحث على إبرازه بينا ظاهرا ليزيل الضبابية التي تكتنف أفهام البعض بالقول بأن الإسلام هو دين سيف. بل الإسلام هو دين السلام، وهو ينبذ جرائم الحرب على أي شكل تقع.

- الطيار، صالح بكر الطيار، الإرهاب الدولي، مصر، مركز الدراسات العربي الأوروبي، ١٩٩٨.

أخذ المؤلف يحاكي بين مصطلحات الإرهاب وانتقى ما رآه مناسباً ليعطي تصورا لما يطلق عليه الإرهاب الدولي، وتمثل دور الباحث هنا في بيان تناقض المصطلح القديم للإرهاب مع المصطلح الحديث كالذي تعتمده أمريكا في أيامنا هذه، ليظهر أن مصطلح الإرهاب قد تعرض لنكسة قلبت فيها أركانه وضوابطه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

- الصلاحين، عبد المجيد محمود، جرائم الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي.

وقد قدم هذا البحث إلى مؤتمر "القانون الدولي وأحكام الشريعة الإسلامية للفترة (٢٩-٣٠) ديسمبر/٢٠٠٤م، في هذا البحث يعمد الباحث لإظهار معايير شرعية وقانونية لجرائم الحرب، ويحاول أن يخرج بمفهوم شرعي لجرائم الحرب، متبعاً بحثه بمبحث تطبيقي يعرض فيه لبعض نماذج جرائم الحرب، ما يود الباحث إضافته لهذا البحث هو التاصيل الشرعي لجرائم الحرب، وبيان مواطن الاتفاق والاختلاف في اعتبار جرائم الحرب ما بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي.

- البغدادي، محمود علي البغدادي، الإرهاب والإسلام الثاني، بيروت، الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٣.

المؤلف يظهر بونا شاسعا بين كل من الإرهاب والإسلام، فالإسلام ينبذ الإرهاب بشتى أشكاله وصوره، ولا يقر أحدا يدعي أن الإسلام هو الذي يدعو للإرهاب، كيف ذاك والإسلام هو دين الله الذي ارتضاه للخلق جميعا. ما يود الباحث إضافته لهذا المؤلف هو أن الإسلام السليم الصحيح ينبذ حتى من يحمل الشرع بصورة منحرفة يند عنها أيديولوجيا تدعو للقتل وترويع الأمنين.

- الفريق القانوني في مديرية الدراسات الفكرية والسياسية، الإرهاب وحق تقرير المصير (معالجات قانونية)، مصر، المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، ٢٠٠٢م. حق تقرير المصير مثبت بالقانون والشرع ولا يملك صاحب السلطة أيا كان أن يتخمس نفسه في قتل هذا الحق أو أن يحرم أيا كان منه، ولا يملك حتى أولئك الذين يدعون بأن لهم حقوقا مسلوقة بسبب أنظمة ظالمة تحت وطأة الإرهاب ومسماه أن يسلبوا البشر حقهم في تقرير المصير.

- فتح الباب، عبد الحميد خميس، جرائم الحرب والعقاب عليها، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، ١٩٥٥م.

تعد هذه الرسالة من أفضل الأطروحات التي تناولت جرائم الحرب بدراسة تحليلية قانونية، حيث أظهر المؤلف فيها أن جهوداً دولية مضنية تقوم ما بين ساعة وأخرى من أجل تطبيق قواعد العقاب في القانون الدولي على مرتكبي جرائم الحرب، استند الباحث لهذه الرسالة في بيان الجهود الدولية في العقاب على جرائم الحرب.

- هيكل، محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت، دار البيارق، ١٩٩٦م.

تناول المؤلف بيان مفهوم الجهاد وأهدافه من الناحية الشرعية، لذا تجده عرض لبعض جرائم الحرب وإن لم يذكرها بهذا الاسم فيما تناوله من صور أوردها الفقهاء في كتبهم القديمة، وبين أيضا دوافع الجهاد عند أمة الإسلام حيث أظهر بجلاء أن المراد من الجهاد نشر الإسلام، وإزالة العقبات التي تحول دون وصول هذا الدين للأمم الأخرى، مبينا أخلاق الإسلام وسماحته حتى في ساحة القتال التي يتناسى الكثير فيها أي شيمة أو خلق في ذلك الوقت العصيب، وتجد أن نهب ثروات العالم وتشكيل دولة أحادية القطب هو قطعا ليس من غايات الجهاد. سيعمل الباحث على إبراز جرائم الحرب في مسمى مستقل أخرج فيه أركانها ومعاييرها بعد بيان المفهوم لتكون جزئية منفصلة تقارن بالقانون الدولي، لا أن تكون على هذه الهيئة التي تجد فيها جرائم الحرب متناثرة في كتب السير والجهاد عند أئمة الفقه الإسلامي.

- الزحيلي، وهبه الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م.

عمد المؤلف في هذا الكتاب لإظهار الفروق في آثار الحرب عند المسلمين الذين يتبنون هدفا واضحا بمعالم بارزة وآثار الحرب عند الأمم الأخرى من غير المسلمين، وقد تعرض بهذا المؤلف لبيان ماهية الحرب في الفقه الإسلامي وبين أن الحرب بالمصطلح الإسلامي الذي تسمى به "الجهاد" تأخذ بعدا إيمانيا مما يجعل المسلم الذي يبتغي رضوان الله يتقيد بأخلاقيات الإسلام في الحرب، فتجده دون شك مميزا حتى وهو يقاتل. عمد الباحث لإظهار الفروق بين دوافع الحرب وآثارها وسير العمليات الحربية في أطروحته عند كل من المسلمين والأمم الأخرى.

وقد سلك الباحث في هذه الدراسة المنهج التحليلي والمنهج الوصفي من خلال ما يأتي:

أولاً: عرض الآراء الفقهية المختلفة وتوثيقها من المراجع المعتمدة في المذاهب المختلفة.

ثانياً: عرض الأدلة ومناقشتها مناقشة علمية تحليلية.

ثالثاً: الموازنة بين الآراء وأدلتها وترجيح ما يظهر بالدليل رجحانه.

رابعاً: المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي حين تظهر الحاجة لتلك المقارنة.

خامساً: عزو الآيات القرآنية لمظانها في كتاب الله.

سادساً: تخريج الأحاديث النبوية والحكم عليها.

وأخيراً، وبعد توفيق الله، حوت هذه الأطروحة على تمهيد وأربعة فصول، وهي على

النحو الآتي:

التمهيد: جرائم الحرب مفهومها وظهورها.

المبحث الأول: تعريف جرائم الحرب.

المبحث الثاني: ظهور فكرة جرائم الحرب.

الفصل الأول: أهداف الحرب، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أهداف الجهاد في التشريع الإسلامي.

المبحث الثاني: أهداف الحرب عند الأمم الأخرى.

المبحث الثالث: الفرق بين الحرب في القانون الدولي والجهاد في التشريع الإسلامي.

الفصل الثاني: أركان جرائم الحرب ومعاييرها في الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

المبحث الأول: أركان جرائم الحرب في الشريعة والقانون.

المبحث الثاني: معايير جريمة الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

الفصل الثالث: أنواع جرائم الحرب.

المبحث الأول: استهداف المدنيين بالأعمال القتالية.

المبحث الثاني: إيذاء الجنس البشري.

المبحث الثالث: التهجير (التطهير العرقي).

المبحث الرابع: التعذيب.

المبحث الخامس: الاغتصاب.

المبحث السادس: استهداف المرافق الاقتصادية التي لا تصب في المجهود الحربي

للأطراف المتنازعة.

المبحث السابع: استهداف المساجد ودور العبادة.

المبحث الثامن: الجرائم المتعلقة بأسرى الحرب.

الفصل الرابع: الإرهاب بين المنظور الشرعي والقانوني

المبحث الأول: مفهوم الإرهاب.

المبحث الثاني: أسباب الإرهاب.

المبحث الثالث: موقف الفقه الإسلامي من الإرهاب.

المبحث الرابع: موقف القانون الدولي من الإرهاب.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات التي ستتوصل لها الدراسة.

التمهيد: جرائم الحرب مفهومها وظهورها. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف جرائم الحرب، ويحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الجريمة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف الحرب لغة واصطلاحاً.

المطلب الثالث: تعريف جرائم الحرب باعتبارها علماً.

المبحث الثاني: ظهور فكرة جرائم الحرب في الفكر الغربي.

المبحث الثالث: الجهود الدولية في العقاب على جرائم الحرب.

المبحث الأول:

تعريف جرائم الحرب

المطلب الأول:

تعريف الجريمة لغة واصطلاحاً

أولاً: معنى الجريمة لغة

الأصل اللغوي لمادة الجريمة مأخوذ من الفعل جَرَمَ، والجَرْمُ هو القطع، يقال: جَرَمَ يَجْرِمُهُ جَرَمًا: قطعه، ومنه جرم النخل، ويقال: شجرة جريمة أي مقطوعة، وجرم بمعنى كسب أو قطع. والجَرْمُ: الكسب غير المشروع، فيقال خرج يجرم لأهله: أي يطلب ويحتال^١.

وخص هذا اللفظ عند العرب في الكسب الآثم، أو الكسب المكروه غير المستحسن، ويصلح أن تطلق كلمة الجريمة على ارتكاب كل ما هو مخالف للحق والعدل والطريق المستقيم، واشتق من ذلك المعنى إجرام وأجرم، ومن ذلك قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ"^٢، وقوله تعالى: "كُلُوا وَشَبَّوْا قَلِيلًا إِنَّكُمْ مُجْرِمُونَ"^٣. والجَرْمُ الذنب، والمجرم المذنب، والجمع أجرام وجروم وهو الجريمة فهو

مجرم وجريم، لذا يقال: تجرم علي فلان، إن ادعى ذنباً لم أفعله^٤.

وأخرج الإمام مسلم -رحمه الله- في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال: "أعظم

المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن أمر لم يحرم، فحرم على الناس من أجل مسألتة"^٥.

^١ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ١٣١١م - ٧١١هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ج ١٤، ص ٩٣.

^٢ - الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (١٩٨٦)، القاموس المحيط، ط ١، (تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة)، بيروت - لبنان، ص ٤٠٥.

^٣ - الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (تحقيق نديم مرعشلي)، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ص ١٩.

^٤ - سورة المطففين، الآية رقم (٢٩).

^٥ - سورة العرسلات، الآية رقم (٤٦).

^٦ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص ١٠٠.

^٧ - مسلم، أبو الحسين القشيري، صحيح الإمام مسلم، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، م ٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٤، ص ١٨٣١، رقم ٢٣٥٨، كتاب الفضائل، باب توقيده عليه السلام وترك إكثار السؤال.

فالجريمة في معناها اللغوي تنتهي إلى أنها فعل الأمر الذي يستهجن ولا يستحسن، أو هي فعل غير مشروع سواء وقع بصورة إيجابية أو سلبية، أو هي كسب غير مشروع.

وكل من يقترب الفعل المستهجن أو غير المشروع يعتبر مجرماً، لأنه خالف الحق والعدل والطريق المستقيم.

ثانياً: تعريف الجريمة اصطلاحاً

في بداية هذه الدراسة لا بد من التعرض لمفهوم الجريمة في عصرنا الحالي، وذلك لما وقع من اختلاف في الآراء التي تناولت تفسير وتحليل معنى الجريمة تبعاً لاختلاف اختصاص العلماء والباحثين الذين تناولوا بالدراسة موضوع الجريمة، فهناك جهات نظر يقول بها علماء الفقه الإسلامي، وأخرى يقول بها علماء القانون. فإذا ما قمنا بتحليل هذه الاتجاهات العامة في تحديد المقصود من مصطلح الجريمة نرى أنه من الممكن حصرها في اتجاهين رئيسيين هما:

أولاً: معنى الجريمة عند فقهاء الشريعة.

الجريمة في الاصطلاح الشرعي لها معنيان، معنى عام ومعنى خاص، أما المعنى العام فهي فعل ما نهى الله عنه وترك ما أمر به، فالمعنى العام يتسع ليشمل كل ما هو مخالف لأوامر الله تعالى ونواهيه، سواء رتب الله على المخالف عقوبة دنيوية أو أخروية. لذا يعبر عن هذا المعنى بعض أهل العلم بقولهم: بأنها إتيان فعل محرم معاقب عليه أو ترك فعل واجب معاقب على تركه^١.

ومن أمثلة الجرائم التي توعده الله فاعلها بالعقوبة الدنيوية، جريمة الزنا وذلك بإقامة الحد بعد ثبوته على مرتكبها.

ومن الجرائم التي جعلت عقوبتها أخروية، جريمة عقوق الوالدين، حيث إن النصوص الشرعية لم تذكر واقعة واحدة تبين فيها عقوبة من عق والديه، مع أن عقوق الوالدين من أكبر الكبائر في شرعنا الحنيف.

^١ - المارودي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (ت ١٠٥٨م - ٤٥٠هـ)، (١٩٦٠)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط ١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ص ٢١٠.

ويذكر الماوردي رحمه الله - الجريمة بمعناها الخاص، فيقول: أن "الجرائم محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير"^١.

من خلال التعريف يظهر للباحث، أن كل من ارتكب محظورا شرعيا، واستحق بهذا المحذور عقوبة الحد أو التعزير أو القصاص، يعتبر مجرما في نظر الشارع الحكيم.

والمقصود بالمحظورات الشرعية، فعل ما نهى الله عنه، أو ترك ما أمر الله به، أو هي مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية^٢، وفي ذلك اتفاق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

علما بأن القول بالمنع والحظر فيما يعدّ به الفعل جرما، نابع من الشارع نفسه وليس من القانون الوضعي المتغير حسب الأهواء والمصالح. وبناءً عليه، فإن ميزان الشارع هو الحكم في تجريم الفعل وتحديد العقوبة.

وأما قوله "بحد" فالحدّ طرف الشيء، وجمعه حدود، هي عقوبات مقدرة شرعا وجبت حقا لله تعالى^٣، ويمنع الحاكم من التدخل فيها زيادة أو نقصانا، كذا يمنع من العفو عنها إن وصل أمرها للقضاء^٤ وانتفتت الشبهة فيها وسميت حدودا، لأن من شأنها أن تمنع من ارتكاب الجرائم.

وأما قوله "تعزير" فالتعزير عقوبة غير مقدرة، تجب لله تعالى أولا وهي في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، أي أنها عقوبة متروكة لولي الأمر تقديرها^٥، وهو تأديب دون حد^٦.

ويذكر أن جرائم الحدود والقصاص محددة بموجب نصوص شرعية، أما جرائم التعزير فيجري تفويض الأمر بالعقوبة فيها للإمام، وعادة يتم ذلك بموجب نصوص خاصة حسب الإجراءات الشرعية، إذ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص^٧.

^١ - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٠٧.

^٢ - ابن منظور، لسان العرب، م ٤، ص ٥٦١.

^٣ - الجرجاني، التعريفات، ص ١١٣.

^٤ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٨١.

^٥ - ابن عابدين، محمد أمين، (١٩٩٨م)، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق محمد الحلاق وعامر حسين، المكتبة التنميرية، الرياض، ط ١، م ٦، ج ٣، ص ٣٤٥.

^٦ - الجرجاني، علي بن محمد الحسن الحسيني الحنفي، (١٩٣٨م)، التعريفات معجم لشرح الألفاظ المصطلح عليها، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ص ٥٥.

^٧ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ١١٧.

ونذكر أخيراً أن الفيروز أبادي رحمه الله - في كتابه "بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز" أظهر أن مصطلح الجريمة ورد ذكره في كتاب الله تعالى على خمسة أوجه هي:

الوجه الأول: الجرم بمعنى الفاحشة أو اللواط، والمجرم اللوطي، يقول الله تعالى:

فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ^١.

الوجه الثاني: بمعنى محل العداوة، يقول الله تعالى: "لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي" أي لا يحملنكم خلافي.

الوجه الثالث: الجرم بمعنى الشرك، والمجرم المشرك، يقول الله تعالى: "يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يُمِيزُ بَيْنَهُ"^٢.

الوجه الرابع: بمعنى الإثم والذنب والخطيئة، يقول تعالى: "فَعَلَيْ إِبْرَاهِيمَ" أي علي ذنبي.

الوجه الخامس: لا جرم بمعنى حقا، يقول تعالى: "لَا جَرَمَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ"^٣.

وبعد استعراض هذه الأوجه الخمسة أرى أنه لنظام بيان ماهية مصطلح الجريمة لا بد من ذكر الألفاظ ذات الصلة بهذا المصطلح وهي:

أ - الجناية.

الجناية لغة: اسم لما يكتسب من الشر، يقال: جنى على نفسه جناية، أي أذنب ذنبا يؤاخذ عليه^٤، وتجنى عليّ ادعى ذنبا لم أفعله^٥، وأصل اشتقاقها من جنى الثمر إذا أخذه عن الشجر^٦.

^١ - سورة الأعراف، رقم الآية (٨٤).

^٢ - سورة هود، رقم الآية (٨٩).

^٣ - سورة المعارج، رقم الآية (١١).

^٤ - سورة هود، رقم الآية (٣٥).

^٥ - سورة هود، رقم الآية (٢٢).

^٦ - الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، (١٩٧٠م)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، (تحقيق لجنة إحياء التراث الإسلامي)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ج ٢، ص ٣٥٥.

^٧ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص ١٦٤. - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (تحقيق مصطفى السقا)، المطبعة المنيرية، ج ١، ص ٢٢.

^٨ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص ١٦٤.

^٩ - الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (ترتيب محمود خاطر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة عيسى الحلبي ومطبعة دار المعارف بمصر، ص ٥٤٤.

ووجه الشبه من حيث الأصل اللغوي بين الجناية والجريمة هو أن التجني مثل التجريم وهو وجود الذنب.

والجناية اصطلاحاً: هي كل فعل محظور يتضمن ضرراً بالنفس وغيرها، أو هي اسم لفعل محرم شرعاً حل بمال أو نفس^١، ومراد الفقهاء من الجناية الفعل المتعلق بالنفوس والأطراف معاً^٢.

وفي القانون الوضعي عرفت الجناية بأنها: الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام أو الأشغال الشاقة أو السجن^٣.

ويظهر للباحث بعد إيراد معنى الجناية لغة واصطلاحاً بجلاء أن كلا من الجريمة والجناية تتفقان على أنهما فعل مخالف للشرع، لكن مع التأكيد على أن لفظ الجريمة أعم وأشمل من لفظ الجناية الذي هو أخص لأنه يشمل نوعاً محدداً من الجرائم، فالجريمة أعم وأشمل من لفظ الجناية، ولأن الجريمة أيضاً -أعم- يتسع معناها ليشمل كل ما هو مخالف لأمر الله تعالى، سواء ترتب على المخالفة للأمر عقوبة دنيوية أو أخروية، بينما الجناية تختص بأفعال محظورة تلحق ضرراً بالنفس والمال، فهي بذلك -الجناية- أخص.

ب- المعصية.

المعصية لغة: هي الخروج عن الطاعة ومخالفة الأمر^٤، وقيل: المعصية مخالفة الأمر قصداً^٥، ومنه شق العصا، خالف الجماعة، وانشقت العصا: أي وقع الخلاف، والعصيان هو خلاف الطاعة^٦.

والمعصية في الاصطلاح، الاعتداء بقع على التوحيد والعبادة عمداً^٧، بقول الله

تعالى: "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ ثَأْرَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا"^٨.

^١ - الجرجاني، التعريفات، ص ٧٠.

^٢ - السرخسي، شمس الدين، (١٩٨٩م)، المبسوط، ج ٢٦، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ص ١٠٨.

- ابن عابدين، النذر المختار، ج ٦، ص ٥٢٧.

- ابن قدامة، موفق الدين المقدسي الجماعلي النمشي الحنبلي، (١٩٩٠م)، المغني، (تحقيق: د. عبد الله التركي و د. عبد الفتاح الحلو)، ط ١، مطبعة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ج ١١، ص ٤٤٣.

^٣ - نجم، محمد صبحي، (١٩٨٨م)، شرح قانون العقوبات الأردني - القسم العام- النظرية العامة للجريمة، ط ١، منشورات الجامعة الأردنية، ص ٤٠.

^٤ - الراغب، المفردات، ص ٣٤٩.

^٥ - الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٨.

^٦ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٦٩٢.

^٧ - قلنجي وقنبي، محمد رولا وحامد صادق، (١٤٠٥هـ)، معجم لغة الفقهاء، ط ١، دار النفائس، بيروت، ص ٤٤١.

^٨ - سورة الجن، الآية رقم (٢٣).

يقول القرطبي رحمه الله - في تفسيره: "والمراد بالعصيان ما وقع على التوحيد والعبادة، وقيل المعاصي غير الشرك"^١.

ويخلص الباحث هنا إلى أن المعصية تتفق مع الجريمة في أنهما تنتهيان إلى ما فيه مخالفة الأوامر والنواهي وهو الرابط بين المصطلحين.
ج- الفسق.

الفسق هو الخروج عن طريق الشرع^٢، وقيل: الفاسق من شهد ولم يعمل واعتقد^٣.
ووصف جل جلاله إبليس -لعنة الله عليه- بالفسق عندما رفض أمر الله بالسجود لآدم عليه السلام. يقول تعالى: "إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ"^٤.

فالفسق خروج عن أوامر الشارع الحكيم عن علم واعتقاد، أي أن الدافع فيه للخروج ذاتي، بينما الجريمة يتصور وقوعها عن إهمال وبغير قصد، وبهذا (المعنى العام) يتفق الفسق مع الجريمة في أن كلا منهما ينطوي فيه الأمر على مخالفة أوامر الشارع الحكيم، وما الخروج عن أوامر الشرع إلا مخالفة بذاته.
د- الخطيئة.

الخطيئة لغة: من اخطأ وحاد عن الصواب، ويقال أخطأ فلان سواء أذنب عمدا أم سهواً، وخطيء خطأ وخطئاً: أذنب أو تعدد الذنب^٥. يقول تعالى: "قَالُوا يَا أَبَانَا اسْمِعْ لَنَا

دُعُونَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ"^٦.

والخطيئة اصطلاحاً تأتي على عدة معان:

أولاً: أن يريد غير ما تحسن إرادته فيفعله، وهذا هو الخطأ التسام المؤاخذ به الإنسان، يقول تعالى: "إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خِطَاءً كَبِيرًا"^٧.

^١ - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت ١٢٧٣م - ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ط ٣، م ٢٠، دار القلم، ج ١٩، ص ٢٧.

^٢ - الراغب، المفردات، ص ٣٩٤.

^٣ - الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٣.

^٤ - سورة الكهف، الآية رقم (٥٠).

^٥ - الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط ١، ص ١٤٢.

^٦ - سورة يوسف، الآية رقم (٩٨).

^٧ - سورة الإمراء، الآية رقم (٣١).

ثانياً: أن يريد ما يحسن فعله ولكن يقع منه خلاف ما يريد فيكون قد أصاب الإرادة وأخطأ في الفعل، وفي هذا المعنى جاء حديث رسول الله ﷺ: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".^١

ثالثاً: أن يريد ما لا يحسن فعله ويتقن منه خلافه، فهذا مخطيء في الإرادة، ومصيب في الفعل، فهو مذموم بقصده وغير محمود بفعله. يقول تعالى: "بَلَى مَنْ كَسَبَ

سَيِّئَةً وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ"^٢. والخطيئة أكثر ما يقال فيما لا يكون مقصوداً إليه في نفسه، بل يكون القصد سبباً لتولد ذلك الفعل منه.^٣

من خلال بيان المقصود بمصطلح الخطيئة تبدو العلاقة ما بين مصطلحي الخطيئة والجريمة، فالخطيئة جريمة، حتى ولو لم يعتمد إرادة ذات الفعل، فعدم الإرادة لا تلغي وصف الجرم عن الفعل.

ثانياً: الجريمة في القانون الوضعي.

يعرف علماء القانون الجريمة بأنها: "فعل غير مشروع إيجابي أو سلبي صادر عن إرادة جنائية، يقرر القانون لمرتكب هذا الفعل عقوبة أو تدبيراً احترازياً".^٤ وعرفها البعض بأنها: السلوك المخالف لأوامر ونواهي قانون العقوبات، شريطة أن ينص هذا القانون صراحة على تجريم ذلك السلوك.^٥

فالجريمة كما يبدو عند علماء القانون، عبارة عن حالة الخروج عن القانون بارتكاب محظور، وهذا القانون لا بد أن تتبناه هيئة سياسية خاصة تحدد بمقتضاه حالات المسؤولية وشروط العقوبة، ولا بد كذلك من وجود هيئة قضائية تشرف على تطبيق القانون.

فالقانون الوضعي يؤكد ما اقرته الشريعة الإسلامية في المضمون العام للجريمة في أنها: فعل غير مشروع إيجابي أو سلبي.

^١ - ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت ١٣٥٩م - ٧٣٥هـ)، سنن ابن ماجه، (تحقيق محمد فواد عبد الباقي)، م ١، دار الفكر، بيروت، ج ١، ص ٦٥٩، رقم ٢٠٤٣، باب طلاق المكره والناسي، كتاب الطلاق. وأخرجه الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطلاق، وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وافقه الذهبي في التلخيص، ج ٢، ص ١٩٨.

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (٨١).

^٣ - الراغب، المفردات، ص ١٥٢.

^٤ - نجم، شرح قانون العقوبات، ص ٣٤، السراج، عبود، (١٩٨١م)، الوجيز في علم الإجرام، ط ١، جامعة الكويت، ص ١٦.

^٥ - أبو حسان، محمد، (١٩٩٤م)، أحكام الجريمة والعقاب، مطبعة دار المنار، الزرقاء، ص ١٢٨.

ويذكر عبد القادر عودة -رحمه الله- في كتابه "التشريع الجنائي الإسلامي"، بعض أوجه الاتفاق والاختلاف بين الشريعة والقانون.

فيقول -رحمه الله-: "وتتفقان كذلك في أن الغرض من تقرير الجرائم والعقاب عليها هو حفظ مصلحة الجماعة، وصيانة نظامها، وضمان بقائها"^١.

وفي موضع آخر، يشير لأوجه الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، فيقول -رحمه الله-: "الوجه الأول من الخلاف بين الشريعة والقانون، أن الشريعة تعتبر الأخلاق الفاضلة أولى الدعائم التي يقوم عليها المجتمع، ولهذا فهي تحرص على حماية الأخلاق وتتشدّد في هذه الحماية، بحيث تكاد تعاقب على كل الأفعال التي تمس الأخلاق، أما القوانين الوضعية فتكاد تهمل المسائل الأخلاقية إهمالاً تاماً، ولا تعنى بها إلا إذا أصاب ضررها المباشر الأفراد أو الأمن أو النظام العام، فلا تعاقب القوانين الوضعية مثلاً على الزنا إلا إذا أكره أحد الطرفين الآخر، أما الشريعة فتعاقب على الزنا في كل الأحوال والصور، لأنها جريمة تمس الأخلاق، وهناك اختلاف أيضاً ما بين الشريعة والقانون من حيث المصدر، فالشريعة مصدرها الله، والقوانين الوضعية مصدرها البشر، ويترتب على ذلك، أن قواعد الشريعة في مسألة العقاب والجريمة تتصف بالثبات والاستمرارية والاحترام في نفس الوقت، بينما قواعد القانون الوضعي في مسألة العقاب والجريمة متغيرة غالباً ولا تكتسب نفس الاحترام الذي تكتسبه قواعد الشريعة"^٢.

^١ - عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ج (١)، ص ٧٠.

^٢ - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، ط١، ص ٧٠-٧٣، (بتصرف).

المطلب الثاني:

تعريف الحرب لغة واصطلاحاً

الحرب لغة:

الحرب: لفظها أنثى، وتصغيرها حُرْب، والقياس بالهاء، وإنما سقطت كيلاً يلتبس بمصغر الحرية وهي كالروح^١.

وكلمة حَرْب -بفتح الحاء وسكون الراء- هي: القتال بين فئتين، بمعنى المقاتلة والمنازلة، وجمعها حروب، ومن جهة الله سبحانه وتعالى: تأتي كلمة الحرب بمعنى العصيان ودليله قوله تعالى: "وَإِذَا كَانُوا لَكَ حَارِبًا اللَّهُ وَرَسُولُهُ"^٢، وحَرْب -بفتح الحاء والراء معا- تأتي بمعنى الويل والهلاك^٣، وتأتي بمعنى الظلم -لغة يمانية- واحتته حربته، يقال أحرَب النخل وأحربه إذا أطعمه الحرب، وهو الطلع، وأحربه وجده محروباً، قاله الأزهرى^٤.

هذا أهم ما توارد على كلمة الحرب لغة.

الحرب اصطلاحاً:

ينظر شراح القانون للحرب على أنها خادم لغاية السياسة، أو هي غاية تابعة لغاية السياسة، ويظهر أن الحرب عند بيان ماهيتها أنها إحدى وسائل السياسة، للحصول على بعض المطالب.

فالحرب: هي القتال الناشب بين دولتين أو أكثر للحصول على مقاصد سياسية بقوة السلاح^٥.

والحرب قانوناً: هي حالة قانونية تتولد عند نشوب كفاح مسلح بين القوات المسلحة كدولتين أو أكثر مع توفر نية إنهاء العلاقات السلمية بين إحدى هذه الدول، أو لديها جميعاً^٦.
فالحرب عبارة عن صراع دموي بين إرادتين، مراد كل منها التفوق على الأخرى وتحطيم مقاومتها، وحملها على التسليم لها بما تريده من شروط معينة يفرضها الطرف

^١ - المقرئ، المصباح المنير، ج ١، ص ١٧٤.

^٢ - سورة التوبة، الآية رقم (١٠٧).

^٣ - خطاب، محمود شيت، (١٩٩٤م)، المصطلحات العسكرية في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ص ٧٦.

^٤ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٢٩٣.

^٥ - صبحي عبد الحميد، الحرب الحديثة، ص ١٤.

^٦ - محمد سعد الدين زكي، الحرب والسلام، ص ١٩.

القوي، وينزل عليها الطرف الضعيف المنهزم، وصورة هذا الصراع هي العنف أبدأ، وشكله القتال بين قوتين متخاصمتين.

وبذلك تكون الحرب، هي أقصى صورة للتنافس البشري، وهي أشبه ما تكون بعملية التطور، الذي يأخذ دوره بين الكائنات الحية في صورة صراع دائم، ينتهي ببقاء الأقوى أو الأصلح، ثم يتجدد بظهور عناصر أقوى وأصلح تقضي على ما قبلها^١.

أما علماء الفقه الإسلامي قديماً، فإننا لا نجدهم قد تناولوا في مؤلفاتهم لفظ الحرب، اتباعاً للقرآن الكريم ولما تحمله هذه الكلمة من معنى الصراع والتناحر ومحاولة الاستيلاء على ممتلكات الغير بغير وجه حق غالباً، إنما عبروا عن الحرب بلفظ الجهاد، وهو لفظ شرعي، ولم يكن الجهاد يوماً قاصراً على معنى القتال وحده، ولم تكن كذلك كلمة الجهاد في عرف المسلمين ولا في مفهوم أهل اللغة مرادفة لكلمة الحرب، بمعنى إرغام الناس على اعتناق دين معين أو الاستيلاء على ممتلكاتهم، كما فهم ذلك خطأ بعض علماء الغرب وشعوبهم.

ولبيان أهم الفوارق في استخدام اللفظين وحقيقة كل منها، لا بد من بيان المراد بلفظ الجهاد عند علماء المسلمين.

مصطلح الجهاد في الفقه الإسلامي:

"الجهاد" مصدر الفعل الرباعي: جَاهَدَ، على وزن "فعال" بمعنى "المفاعلة" من طرفين، مثل الخصام بمعنى المخاصمة مصدر "خاصم" بمعنى المجادلة، مصدر "جادل" والفعل الثلاثي للكلمة هو "جَهَدَ"^٢.

وفي لسان العرب: قيل الجهد "بالفتح" المشقة، والجهد "بالضم" الطاقة، وفيه: الجهاد استقراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل^٣.

وجاهد في سبيل الله مجاهدة وجهاد، والتجاهد بذل الوسع والمجهود، إذن فليس من بين هذه المعاني ما يفيد أن كلمة -جهاد- مرادفة لكلمة حرب أو قتال^٤.

وقد فرقت الآيات القرآنية بين استعمال كلمة جهاد بمعنى القتال، وبين استعمالها فيما هو أعم من ذلك.

^١ - محمد سعد الدين زكي، الحرب والسلام، ص ١٨.

^٢ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٢١، مادة جهد.

^٣ - ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ١٣٣، مادة جهد.

^٤ - عبد ربه، عبد الحافظ، (١٩٨٩م)، فلسفة الجهاد، ط ١، دار الجيل، بيروت، ص ٢٨.

فقد استعملت كلمة الجهاد، في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ

الْمُحْسِنِينَ"^١، وقوله تعالى: "وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ"^٢، وقوله تعالى: "وَإِنْ

جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا"^٣، بمعنى بذل القوة أو الكفاءة ولم تكن بمعنى

القتال، يرجح هذا أنها نزلت جميعا بمكة المكرمة، فترة إعداد القلوب المؤمنة.

وقد وردت كلمة جهاد في كثير من الآيات القرآنية بمعنى العمل الحربي

والتضحية بتقديم المال والنفس في سبيل إعلاء كلمة الله تعالى، ويتجلى هذا التطبيق

واضحا في الآيات التالية:

يقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنُمْ تَعْلَمُونَ"^٤.

ويقول الله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَصَرَّوْا

أُولَئِكَ يَعْصِمُهُمُ اللَّهُ وَآلِيَهُمْ مِنْ النَّارِ"^٥.

ويستخلص الباحث من هذا كله، أن كلمة جهاد يراد بها في الإسلام أحد معان

ثلاثة:

أولاً: جهاد النفس، وعن هذا المعنى عبر رسول الله ﷺ حين فتح مكة

(٨هـ) بقوله: "خرجنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"^٦.

ثانياً: جهاد اللسان بإقناع المشركين عن طريق الحجة، والصبر على

أذاهم، وسخريتهم.

ثالثاً: جهاد العدو وقتاله، حال استدعاء الأمر.

^١ - سورة العنكبوت، رقم الآية (٦٩).

^٢ - سورة العنكبوت، رقم الآية (٦).

^٣ - سورة العنكبوت، رقم الآية (٨).

^٤ - سورة الصف، الآيتان (١٠-١١).

^٥ - سورة الأنفال، رقم الآية (٧٢).

^٦ - الألباني، ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ٤٠٨٠، والسلسلة الضعيفة، ج ٥، ص ٤٧٨.

فالعَدُو والشيطان والنفس في نظر الشرع أعداء، يجب مجاهدتهم وشملهم^١ قوله

تعالى: "وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ"^٢،

وقوله تعالى: "وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"^٣.

مما سبق يتضح للباحث أن كلمة جهاد عامة، وليس كما يدعي ويردد الحاقدون على الإسلام وأهله من أن المقصود بمصطلح الجهاد عند المسلمين هو قتال المسلمين لغير المسلمين، وإرغامهم على الدخول في الإسلام بالإكراه والقوة والجبروت، فهذا زعم باطل مردود على صاحبه.

التعريف الاصطلاحي للجهاد عند فقهاء الشريعة الإسلامية:

أ- تعريف الحنفية:

جاء في حاشية ابن عابدين أن الجهاد هو: "بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو تكثير سواد"^٤.

وعرفوه أيضاً بقولهم: دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم إن لم يقبلوا^٥.
تشير هذه التعاريف بجلاء، إلى أن الجهاد يكون بالدعوة إلى الله بالحجة الواضحة، ويكون لحماية الدعوة بالقتال، ولا يكون القتال إلا بعد إعراض الكافرين عن إجابة الدعوة.

ب- تعريف المالكية:

ورد في حاشية العدوي في تعريف الجهاد: بأنه قتال مسلم كافراً غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله أو حضوره له، أو دخوله أرضه له^٦.
من الواضح هنا أن مصطلح الجهاد أعم من القتال، لأنه يتضمن دخول المسلم أرض الكافر، إما لدعوته أولاً، أو لقتاله إن رفض دعوة الإسلام.

^١- الزحيلي، وهبه، (١٩٩٨م)، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط٣، دار الفكر، دمشق، ص٣٢.

^٢- سورة الحج، رقم الآية (٧٨).

^٣- سورة التوبة، رقم الآية (٤١).

^٤- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٤، ص١٢١.

^٥- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ج٥، ص٤٣٥.

^٦- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٤، ص١٢١.

^٦- العدوي، علي بن أحمد بن مكرم (ت١١٨٩هـ)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط١، (ضبط محمد عبد الله شامين)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ج٢، ص٢.

ج- تعريف الشافعية:

أورد الباجوري في حاشيته تعريفا للجهاد، قال فيه: الجهاد: أي القتال في سبيل الله مأخوذ من المجاهدة وهي المقاتلة لإقامة الدين، وهذا هو الجهاد الأصغر^١.

وذهب الشافعية (كما هو الحال عند جميع الفقهاء) إلى عدم جواز قتال العدو حتى يدعى إلى الإسلام أولا، لأنه لا يلزمهم الإسلام قبل العلم، لذا لا يجوز قتالهم على ما لا يلزمهم، وعليه لا يكون القتال إلا بعد الدعوة إلى دين الحق أو الدخول في الأمان ودفع الجزية^٢.

فالشافعية، كما هو الظاهر من أقوالهم، متفقون على أن القتال ليس مقصود الجهاد الأول، بل إن دخول الكفار في الإسلام وقبولهم للدعوة أو نزولهم على دفع الجزية أولى من القتال.

د- تعريف الحنابلة:

يقول ابن قدامة: الجهاد هو: القتال وبذل الوسع فيه لإعلاء كلمة الله تعالى^٣. وفي المغني يقول: ويقا تل أهل الكتاب والمجوس ولا يدعون، لأن الدعوة قد بلغتهم، ويدعى عبدة الأوثان قبل أن يحاربوا^٤.
فها هم الحنابلة أيضا يوافقون غيرهم من الفقهاء بضرورة الدعوة قبل القتال لمن لم تبلغه.

وبعد ايراد التعاريف السابقة لفقهاء المسلمين، يتضح للباحث الأمور التالية:

أولا: أن الغاية من الجهاد، هي إعلاء كلمة الله تعالى، وتكون ابتداءً بالطرق السلمية، وذلك بالدعوة الصحيحة لدين الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو ما اصطلح على تسميته 'بجهاد الحجة'^٥.

ثانيا: أن الجهاد كما يكون بالحجة، قد يلجأ فيه إلى القتال، وإن وقع القتال فإنما يكون بين المسلمين وأعدائهم من الكافرين، ولا يمكن أبداً تصور وقوعه بين المسلمين أنفسهم وإن بعدت ديارهم، وحين يلجأ ضرورة للقتال فإن الغرض منه

^١ - الباجوري، علي بن قاسم، حاشية الباجوري، الحاشية على متن أبي شجاع، ط١، م٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م، ج٢، ص٤٨٧.

^٢ - الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذب، دار الفكر، بيروت، ج٢، ص٢٣٢.

^٣ - ابن قدامة، موفق الدين المقدسي الجماعلي، المعتمد مع العدة، ط٦، م١، (اعتنى بها خليل مأمون شيما)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ص٢٠٦.

^٤ - ابن قدامة، المغني، ج٨، ص٢٦١.

^٥ - عبد ربه، فلسفة الجهاد، ص٣٠.

يكون واضحا، وهو حماية دولة الإسلام ورعاياها والمحافظة على سير الدعوة الإسلامية دون صعوبات، ولا يمكن أن يكون غرض الجهاد التسلط على رقاب الناس وسيادة الأمم.

وهذا بخلاف ما نص عليه فقهاء القانون الدولي في تعريف الحرب، فإنهم لم يراعوا في تعاريفهم سوى الاستيلاء والسيطرة على ممتلكات الغير، وتدمير مقاومة الخصم، حتى ولو كانوا جميعا من نفس الدين.

ثالثا: يفهم من قوله تعالى: "فَاتَّبِعُوا إِلَهُمَّ إِنَّهُمْ إِلَهُكُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ"^١، عدم قتال أهل العهد،

ما داموا في عهدهم ولم ينقضوه. وحتى إن نقضوا عهدهم، فإن الأصل أن لا يقاتلوا إلا بعد إعلامهم بأن العهد معهم قد تم نقضه من طرفهم، ولا يمكن تصور قتالهم غدرا من قبل المسلمين، لأن النصوص الشرعية تعتبر الغدر خلقا ذميا يجب البعد عنه.

بينما الناظر في أحوال الحروب الحديثة، يرى أنها لا تراعي حرمة المعاهدات، إنما تعتبرها حبرا على ورق، ومقياس الالتزام بهذه المعاهدات في أيامنا هذه مدى ما تحققه من مصالح، بعكس النظرة الإسلامية لمسألة الالتزام بالمعاهدات، فإنها غير مرتبطة بالمصالح، وإنما بمسألة الوفاء بالعقود، وهي مسألة تتعلق بأصول العقيدة مما يعطي المسألة بعدها الديني.

يخلص الباحث مما سبق، أن التعريفين يختلفان في اعتبار المفهوم، فالحرب مصلحة من مصالح الدولة العامة، ولها أحكامها الخاصة وغايتها المرتبطة بسياسة الدولة، وأنها موجهة نحو عدو خارجي، وهي تؤدي في الأغلب لتحقيق أغراض مادية يصب نفعها الذاتي في مصلحة الدولة، وهذا النفع الذاتي غالبا ما يكون مبنيا على الهوى، وحب التسلط وتدعيم الاقتصاد، فالحرب تطور مفهومها منذ القدم، وهذا التطور جعلها من مجرد ظاهرة لدفع خطر العدو، إلى أعمال عنيفة لا مبرر لشنها.

أما الجهاد في الشريعة الإسلامية، فالغرض منه رد كل عدوان عن دولة الإسلام ورعاياها، وهذا ما يسمى بجهاد الدفع، والمحافظة على سير دعوة الإسلام بصورة طبيعية، لذا كان من أهم غايات الجهاد التي حددها الإسلام، العمل على إزالة العوائق

^١ - سورة التوبة، الآية رقم (٤).

المطلب الثالث:

تعريف جرائم الحرب

يقول دراز: "تفترض جرائم الحرب نشوب الحرب فترة زمنية معينة، ولجوء كل طرف من أطرافها إلى كثير من الطرق والأساليب الوحشية لإحراز النصر وقهر العدو، ويعتبر النص على هذه الجرائم، سواء في العرف الدولي أو الاتفاقيات الدولية، من قبيل القيود الواردة على استعمال حق الحرب بغية الحد من إطلاقها، وإسباغ مسحة إنسانية عليها، حتى لا يباح لأحد أن يخوض غمارها مدفوعاً بثورة الغضب وأسيراً لغريزة الانتقام دون تعقل، بل يتعين أن يسير فيها الجيشان وفق قانون معين لضبط مثل هذه الانفعالات وتنظيمها"^١.

الأصل بالحرب إن قامت، أن تكون لأسباب مشروعة، لا تنتقض فيها عرى الإنسانية، بحيث يلجأ كل طرف من الخصوم لارتكاب أبشع الجرائم ضد الإنسانية. . لذا كان يصعب على الدوام وضع قيد تعرف به جريمة الحرب، والسبب في ذلك أن كل طرف يحاول دائماً تبرير ما يفعله، لذا قامت كثير من الجهود لإيجاد مصطلح جرائم الحرب.

الفرع الأول: مصطلح جرائم الحرب عند فقهاء القانون الدولي.

تناول فقهاء القانون الدولي الغربي والعربي معاً، فكرة وضع تعريف معين محدد لجرائم الحرب، وكانت محاولتهم ذات فائدة عظيمة في مسألة توضيح المقصود بمصطلح جرائم الحرب. ومن هذه التعاريف:

تعريف جرائم الحرب في الفقه الغربي:

○ أولاً: يعرفها "دنييه فابر" بأنها: "الأفعال التي يشكل ارتكابها انتهاكاً لقوانين وأعراف الحرب، التي تضمنتها اتفاقيات لاهاي والاتفاقيات المنعقدة في جنيف، على سبيل المثال^٢، استخدام القوة في التعذيب والاعتقال والنفي والمعاملة السيئة للسكان المدنيين في الأراضي المحتلة، وكذا القتل وسوء معاملة أسرى الحرب والبحارة، وإعدام الرهائن، وسلب الثروات العامة والخاصة، والتخريب العشوائي للمدن والقرى بدون ضرورة عسكرية"^٣.

^١ - دراز، محمد عبد الله، (١٩٤٩م)، القانون الدولي العام والإسلامي، بحث منشور في المجلة المصرية للقانون الدولي، ط١، القاهرة، ص٧.

^٢ - وهذا مطابق واقعاً اليوم من قبل الولايات المتحدة بالعراق الشقيق المحتل. ويطبق أيضاً في فلسطين من قبل دولة الكيان الصهيوني.

^٣ - M. DONNER TEU DE VABRES, Le process De Nuvemberg- Et teq chtiment des Criminels De Cueur- Paris- ١٩٤٩- p١١٩-١٢٠.

■ يؤخذ على هذا التعريف أمران^١:

أ- أنه قصر قوانين الحرب على اتفاقيات لاهاي وجنيف، مع أنه يوجد اتفاقيات أخرى تضمنت هذه القوانين، كمؤتمر واشنطن البحري سنة ١٩٢٢م، وكذا مؤتمر لندن البحري.

ب- يضاف عيب آخر لهذا التعريف، وهو تناسي كون القانون الدولي متطوراً، مما يعني احتمالية عقد اتفاقيات في المستقبل تحرم بعض الأعمال أثناء الحرب.

○ ثانياً: عرفها "دانييل" بأنها: "جريمة معاقب عليها تكون خرقاً للقانون الدولي، وترتكب أثناء أو بمناسبة قتال، سواء أكانت ضارة بالمجموعة الدولية أو ضارة بالأفراد"^٢.

■ ويرى البعض^٣ أن هذا التعريف مصيب، لأنه من الممكن أن يتضمن الجرائم ضد الإنسانية، والجرائم ضد السلام . . . لذا فهو يخلو من قصور في تأدية المعنى كاملاً.

وأما ما يخص مساهمة الفقه العربي القانوني، فإن إسهامات الفقهاء العرب المختصين بالقانون الدولي، كان لها أثر طيب في عجلة تطوير وتوضيح مصطلح جرائم الحرب.

تعريف جرائم الحرب في الفقه العربي:

○ أولاً: ويعرفها فتح الباب بأنها: "الأفعال المخالفة لقوانين وعادات الحرب التي ترتكب أثناء حرب أو في حالة حرب من وطنيين في دولة محاربة ضد النابحين لدولة الأعداء إذا كان فيها إخلال بالقانون الدولي"^٤.

^١- فتح الباب، جرائم الحرب والعقاب عليها، ص ١٥٠.

^٢- MAITRE.J. DANIEL, Le problem de chatiment des crimes de guerre- p٥٩.

^٣- فتح الباب، جرائم الحرب والعقاب عليها، ص ١٥١.

^٤- الجرائم ضد الإنسانية: وهي القتل والإهلاك والاستعباد والإبعاد، وكل عمل غير إنساني ارتكب ضد جميع الشعوب، قبل الحرب أو أثناءها، أو بمعنى آخر: الاضطهادات لدوافع سياسية أو متعلقة بالجنس أو الدين سواء كانت هذه الأفعال أو الاضطهادات تعد خرقاً للقانون الداخلي للبلاد التي ارتكبت بها أم لا تعد كذلك.

^٥- الجرائم ضد السلام: وهي تدبير أو تحضير أو بدء أو إثارة حرب إعدائية، معلنة أو غير معلنة، أو حرب خرقاً للقانون الدولي أو المعاهدات أو الاتفاقات أو التأكيدات أو الاشتراك في خطة عامة أو تأمر في أي عمل من الأعمال السابقة.

^٦- المرجع السابق، ص ١٥٢.

○ ثانيا: يعرفها حسنين عبيد بأنها: "كل مخالفة لقوانين وعادات الحروب، سواء كانت صادرة عن المتحاربين وغيرهم، وذلك بقصد إنهاء العلاقات الودية بين الدولتين المتحاربتين"^١.

- وبهذا يرى الباحث أن أغلب فقهاء القانون الدولي من العرب والغرب قد ركزوا على فحوى تعريفهم لمصطلح جرائم الحرب على الأفعال غير المشروعة والتي تخالف قانون وعادات الحرب، ويشترط لهذه الأفعال أن تقع أثناء القتال (لا قبله ولا بعده) بغض النظر عن هوية مرتكب الجريمة عسكري أم مدني. واختلفوا في أي الجرائم تصنف كجريمة حرب كاختلافهم في الجاسوسية والسرقة.

الفرع الثاني: مصطلح جرائم الحرب في الاتفاقيات والتصريحات الدولية.

أولا: اتفاقية لاهاي للحرب البرية ١٩٠٧م.

○ تجنبت اتفاقية لاهاي الرابعة الخاصة بقوانين وأعراف الحرب البرية ذكر تعريف محدد ومنضبط لجرائم الحرب، إنما اكتفت بالأخذ بأسلوب التعدد لجرائم الحرب، حيث ذكرت الاتفاقية أفعال وممارسات معينة جعلتها في دائرة الأفعال المحظورة، ثم قررت الاتفاقية أن من ارتكب فعلا محظورا منها أثناء الحرب، فإن فعله يعدّ انتهاكا لقوانين وأعراف الحرب، وبالتالي يعدّ (جريمة حرب)، كاستخدام أسلحة سامة، والاستخدام الغادر لشارات العدو، وقتل وجرح من ألقى سلاحه، وتدمير ممتلكات العدو بدون وجود ضرورة عسكرية. . . .^٢

○ فالاتفاقية كما تقدم تظهر بجلاء أن فعلا محظورا يشترط وقوعه أثناء الحرب من العدو (مع الاتفاق على كون الفعل يحمل صفة جريمة حرب) يخل بقوانين وأعراف الحرب، مما يجعل المصطلح قريبا من تعريف أهل القانون.

ثانيا: محكمة نورمبرج.

○ كان الداعي لإقامة محكمة نورمبرج العسكرية الدولية، هو محاكمة مجرمي الحرب الألمان على ما اقترفوا من جرائم حرب، لذا صاغ قضاة المحكمة تعريفا لجرائم الحرب بقولهم أنها: "انتهاكات قوانين وأعراف الحرب، وتتضمن هذه الانتهاكات (التعداد هنا على سبيل المثال لا على سبيل الحصر)، القتل العمد

^١ - عبيد، حسنين صالح، (١٩٧٩م)، الجريمة الدولية - دراسة تحليلية تطبيقية، ط١، القاهرة، ص ٢٣٠-٢٣١.

^٢ - راجع بتفصيل أكثر:

مع الإصرار، المعاملة السيئة، وإقصاء السكان المدنيين من أجل العمل في أشغال شاقة في البلاد المختلفة أو لأي هدف آخر، وقتل الأسرى عمداً أو رجال البحر، أو إعدام الرهائن، أو نهب الأموال العامة أو الخاصة، وتهديم المدن والقرى دون سبب أو الاجتياح إذا كانت الضرورات العسكرية لا تقتضي ذلك^١.

ثالثاً: النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية ١٩٩٨م.

○ عرف النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية "جرائم الحرب" بأنها تعني:

- أ- الانتهاكات الجسيمة لاتفاقيات جنيف ١٢ آب/ أغسطس ١٩٤٩م.
- ب- الانتهاكات الخطيرة الأخرى للقوانين والأعراف التي تنطبق في النزاعات المسلحة الدولية في إطار القانون الدولي القائم حالياً^٢.
- ج- الانتهاكات الجسيمة للمادة (٣) المشتركة بين اتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة ١٢ آب/ أغسطس ١٩٤٩م في حالة وقوع نزاع مسلح غير ذي طابع دولي.
- د- الانتهاكات الخطية الأخرى للقوانين والأعراف التي تنطبق في المنازعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي في إطار القانون الدولي القائم^٣.

التعريف المختار:

وبعد استعراض ما تناوله الفقه الغربي والعربي القانوني، وما تناولت الاتفاقيات والمواثيق الدولية من تعريف جرائم الحرب، يرى الباحث أن الشريعة الإسلامية من الممكن أن تصوغ تعريفاً خاصاً لجرائم الحرب لا يتعارض مع قواعدها ولا مع مقاصدها العامة.

فجرائم الحرب وفق المنظور الشرعي الإسلامي تعني: "كل فعل أو امتناع فيه مخالفة شرعية تتعلق بأعراف وأحكام الحرب، تقع أثناء سير العمليات العسكرية من أحد طرفي النزاع"، وبهذا يصح أن تطلق جريمة حرب على كل فعل أو امتناع صادر عن شخص ينتمي لأحد طرفي النزاع، إبان الحرب أو النزاع المسلح، سواء أكان هذا الشخص مدنياً

^١ JOSE LUCS FERNANDEZ FLORES; Repression of Breaches of law of war Committed By Individuals off print From The Review of the Red Cross, May, June ١٩٩١ p٢٤٩.

^٢ راجع بتفصيلات أوسع: مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين، المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية -تقرير اللجنة لإنشاء محكمة جنائية دولية- الجزء الأول مشروع النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية-روما ١٥ حزيران -١٧ تموز ١٩٩٨م ص ١٥-٢٢.

^٣ راجع: مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية، ص ٢٣.

أو عسكرياً، ويشترط لهذا الفعل أو الامتناع أن يكون موجهاً ضد أشخاص العدو أو ممتلكاته العامة أو الخاصة، مع كون هذه الأفعال يشكل ارتكابها محظوراً شرعياً وفق منظور الفقه الإسلامي، وهو بنفس الوقت يشكل انتهاكاً لقوانين وأعراف الحرب المذكورة في اتفاقيات لاهاي ١٨٩٩ و١٩٠٧م، واتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة في ١٢ آب ١٩٤٩م، وما يلحق بها ويستجد عليها جميعاً إلى وقتنا الحاضر.

المبحث الثاني:

ظهور فكرة جرائم الحرب

سبقت الشريعة الإسلامية القانون الدولي بقرون طويلة في إرساء مبدأ التفرقة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين أثناء اندلاع العمليات العسكرية، وكذلك سبقت الشريعة الإسلامية القانون الدولي في إرساء مبدأ التمييز ما بين الأهداف المدنية والعسكرية، فتجد أحكام الشريعة الإسلامية فيما يخص الحروب تنهى عن قتل النساء والأطفال والشيوخ الكبار ورجال الدين والعساء، وكذلك تنهى عن قطع الشجر وتدمير المال إلا لضرورة حربية، وهذا ما تظهره النصوص الشرعية الصحيحة الصريحة، فقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان"^١.

وأخرج أبو داود من رواية أنس أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال: "انطلقوا باسم الله، لا تقتلوا شيخاً فاتياً، ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا"^٢، وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً قال: "لا تقتلوا أصحاب الصوامع"^٣.

فهذه النصوص تبين بجلاء أن النبي ﷺ كان قد أمر بعدم قتل من لا يحمل السلاح كالنساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين، وفي هذا بيان واضح على أن من أهم أحكام الحرب ضرورة التمييز ما بين المقاتلين المعتدين، وغيرهم من المسالمين الذين لا يحملون السلاح (غير المقاتلين)، وأما ما يخص مبدأ التفرقة بين الأهداف المدنية والعسكرية، فقد جاءت وصية أبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ نصاً في ذلك، فقد أوصى أبو بكر الصديق ﷺ أحد قواد جيشه المتجه إلى بلاد الشام بقوله: "إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فادعهم وما حبسوا أنفسهم له . . . وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً هزماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربين عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا

^١ - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٧٤٤، ج ٣، ص ١٠٩٨، كتاب الجهاد، باب قتل الصبيان في الحروب.

^٢ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٦١٤، ج ٣، ص ٥٢، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين. ضعفه الألباني، ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ١٣٤٦، ص ١٩٤.

^٣ - ابن أبي شيبة، عبد الله بن أبي شيبة العلبي، المصنف، إدارة القرنين الكريم والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، حديث رقم ١٤٠٧٨، ج ١٢، ص ٣٧٨. وقال ابن حجر في إسناده ضعف، تلخيص الحبير- تحقيق عبد الله المزني، حديث رقم ١٨٦٤، ج ٤، ص ١٠٣.

لمأكله، ولا تحرقن دخلاً ولا تغرقنه، ولا تغل ولا تجبن^١. فهذه الوصية دليل شرعي صريح في ضرورة أن يفرق قادة الجيش بين الأهداف العسكرية والمدنية، فيجوز شرعاً ضرب الأولى للمغنم العسكري، بينما يجب شرعاً تحاشي الثانية (الأهداف المدنية).

وأما ما يخص هذه المسألة في القانون الدولي فقد جاء في الفصل الرابع، من المجلد الثالث من كتاب "قوانين الحرب والسلام" لـ "هوجو جروتشوس" وتحت عنوان "الحق في قتل الأعداء في حرب عامة، وأعمال العنف الأخرى ضد أشخاص الناس". يعرض قائمة بمنتهى الأهمية بأعمال العنف التي كانت تقترب في التاريخ القديم ضد أشخاص الأعداء دون أي تمييز^٢.

وهنا إشارة واضحة إلى أن الجندي المقاتل، ما كان يميز خلال العمليات العسكرية ما بين أفراد القوات المسلحة وبين المدنيين من نساء وأطفال وشيوخ، وآخرون لا يحملون السلاح من أعدائه.

وكان الجندي يجد دائماً مبررات أخلاقية وقانونية لمعظم الأعمال التي يقوم بها مع غير المحاربين من المدنيين، شريطة أن تكون الحرب قد دارت تأييداً لقضية عامة.

لذا كان المدنيون يتعرضون تحت وطأة الحرب لبشاعات فظيعة، حتى أنه قيل أن ثلث عدد المواطنين في ألمانيا لقي حتفه خلال حرب الثلاثين عاماً^٣، إما بالسيف أو الجوع أو المرض.

وبعد نهاية حرب الثلاثين عاماً، أصبح المفهوم السائد أن الحرب ليست صراعاً بين السكان، بل بين جيوش الدول المتحاربة وحدها. وأصبح التمييز بين المحاربين وغير المحاربين أحد المبادئ القانونية والخلفية الرئيسة التي تتحكم في أعمال المتحاربين، وأصبحت الحرب تعتبر صراعاً بين القوات المسلحة للدول المتحاربة، ولما كان السكان المدنيون لا يسهمون إسهاماً فعلياً في الصراع المسلح، فإنهم لا يصبحون والحالة هذه هدفاً لها، وبات من الواجبات الأخلاقية والقانونية عدم مهاجمة المدنيين من غير المحاربين عمداً أو إصابتهم بجراح وقتلهم^٤. وأضحت هذه الأمور بعد ذلك قواعد ومبادئ تحترمها الدول جميعاً، وقد أقر "ميثاق لاهاي" لقوانين الحرب البرية وأعرافها في عامي ١٨٦٤م و ١٩٠٧م، و"ميثاق جنيف" لعام ١٩٤٩م، هذه القواعد التي تعمل على حماية المدنيين من أخطار الحروب.

^١ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكر، ما اظنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي علي يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

^٢ - هارت، بازل ليندل، (١٩٨٢م)، السيف والقلم، مختارات من أهم المقالات العسكرية في العالم، ترجمة عدنان نور الدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٩٥. و "جوجروتشوس" (١٥٨٣م-١٦٤٥م) قانوني هولندي شهير، درس في لندن، عمل في السلك السياسي، ولا سيما في سفارة هولندا بإنجلترا، اعتقله الأمير موريس وسجنه مدى الحياة، ولكنه فر وعاش في باريس مقرباً من لويس الثالث عشر، كتب كثيراً في التاريخ والقانون.

^٣ - حرب الثلاثين عاماً: (حرب أهلية وقعت داخل ألمانيا (١٦١٨م-١٦٤٨م) بين البروستانت والكاثوليك، وأخذت صبغة الحرب الدينية، ثم امتد أثرها لغرباً)، تاريخ أوروبا الحديث والعالم المعاصر، جلال يحيى، ط ١، الإسكندرية ١٩٨٢م.

^٤ - هانزجي، مورجنتاؤ، (١٩٧١م)، السياسة بين الأمم، طبعة دار الشعب، القاهرة، ص ٢٢.

ولبيان ظهور فكرة جرائم الحرب، عمل الباحث إلى تقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب رئيسة، وهي:

المطلب الأول: جهود الفقهاء الغربيين في إرساء مبدأ التفرة بين المقاتلين وغير المقاتلين.

المطلب الثاني: مدى الالتزام بمبدأ التفرة بين المقاتلين وغير المقاتلين في الحربين العالميتين.

المطلب الثالث: تقنين جرائم الحرب.

المطلب الأول:

جهود الفقهاء الغربيين في إرساء مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين

نظر سادة القانون الدولي إلى مبدأ التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين نظرة متباينة، ففي القرن السادس عشر، نظر "هوجو جروتئوس" إلى إعلان الحرب ضد رئيس الدولة باعتباره إعلاناً ضد كل فرد من رعاياها بصفته الفردية، حتى النساء والأطفال والعجزة والمرضى، فالعداء عنده متبادل بين مواطني الدول المتحاربة، ولكل مواطن حق ارتكاب أعمال القتال ضد عدوه، سواء كان جندياً أم مدنياً، فلم يفرق "جروتئوس" بين المقاتلين وغير المقاتلين^١.

ونجد "بوفندروف" الذي يعدّ ممثلاً لمدرسة القانون الطبيعي في فقه القانون الدولي، يقصر مهنة الحرب على الجنود الذين يجب حصولهم على ترخيص من الدولة حتى يوصفوا بهذا الوصف، في الوقت الذي نجد فيه "قائيل" والذي يعدّ ممثلاً لمدرسة القانون الوضعي في فقه القانون الدولي، قد سلم مثل "جروتئوس" بأن علاقة العداء تكون بين رعايا الدول المتحاربة، ولم يشر إلى أية تفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، على الرغم أنه قد قرر أن هذا يؤدي إلى جعل الحرب أكثر وحشية وتدميراً، وظهر في مطلع القرن التاسع عشر "بورتاليس"، الذي قرر في افتتاح محكمة الغنائم الفرنسية سنة ١٨٠١م، أن الحرب هي علاقة دولة بدولة، لا فرداً بفرد، وأن الأفراد الذين تتكون منهم الدول المتحاربة لا يكونون أعداء إلا بصفة عرضية بوصفهم جنوداً^٢.

وقد تأثرت الأوامر العسكرية التي أصدرتها الحكومات في الميدان في ظل الحرب التقليدية، وأكدت بشدة على إقامة التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، وحرمت على الفئة الثانية الإسهام في العمليات الحربية، وطلبت منهم الوقوف موقف المتفرج الأبرم إزاء الحرب الدائرة، وإذا ما خرجوا على هذا الدور، لا بدّ من توافر شروط معينة تخول لهم الحق في مشاركة الجنود بممارسة القتال^٣.

وبعد ذلك، أخذ مبدأ التفرقة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين بالرسوخ، خاصة عندما أشارت إليه أول وثيقة دولية، فقد قررت ديباجة إعلان سان بطرسبرج سنة ١٨٦٨م في فقرتها الثانية أن الهدف الشرعي الوحيد الذي ينبغي مراعاته من جانب الدول أثناء الحرب،

^١- عزمي، زكريا حسين، (١٩٧٨م)، من نظرية الحرب إلى نظرية النزاعات المسلحة، رسالة دكتوراة، جامعة القاهرة، ص ٢٤١.

^٢- عامر، صلاح الدين، (١٩٧٦م)، المقاومة الشعبية المسلحة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٩٥.

^٣- عزمي، من نظرية الحرب إلى نظرية النزاعات المسلحة، ص ٢٤٥. (بتصرف).

هو إضعاف القوات العسكرية للعدو، وقد ظل هذا الاتجاه حتى أوائل القرن العشرين محل التقدير والإعجاب، وازدهر في ظل النظرية التقليدية للحرب، تلك النظرية التي كانت تقوم على أن الحرب لا تكون إلا بين الدول، وأولئك الذين يستحقون وصف المقاتلين يجب أن يكونوا تابعين للدولة ويعملون تحت إشرافها. وقد أصبح ينظر للفصل بين المقاتلين وغير المقاتلين من المدنيين المسالمين في الفقه الدولي التقليدي، باعتباره أكبر انتصار للقانون الدولي، وكان هذا المبدأ في ظل نظرية الحرب أساساً للحماية الإنسانية للمدنيين المسالمين والعمل على إبعادهم عن ويلات الحرب وشرورها^١.

وبعد هذا الاستعراض الموجز لجهود فقهاء القانون الدولي الغربي في تأصيل وترسيخ مبدأ الفصل والتفرقة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين، يرى الباحث ضرورة بيان المقصود بمصطلح غير المقاتلين في القانون الدولي، لياخذ الأمر صورة الإحكام والشمول وكذا مصطلح الأهداف المدنية.

أولاً: مصطلح غير المقاتلين في القانون الدولي.

أقول: لا بد من التسليم ابتداءً بأنه لا يوجد تعريف دقيق واضح لمصطلح السكان المدنيين في قواعد القانون الدولي المعمول بها.

وقد جاءت اتفاقية جنيف الرابعة سنة ١٩٤٩م، الخاصة بحماية الأشخاص المدنيين في وقت الحرب، في مادتها الرابعة بتعداد الأشخاص الذين تحميهم هذه الاتفاقية، دون إقامة تعريف واضح لهؤلاء المدنيين.

ولقد كان لعدم النص على تحديد دقيق لطوائف المدنيين، أثر كبير على انتهاك حقوقهم وتعرضهم لأبشع صور المعاناة في النزاعات المسلحة، مما حدا باللجنة الدولية للصليب الأحمر (ICRC)، صاحبة مشروع اتفاقية جنيف الرابعة لحماية السكان المدنيين إلى بذل الجهود لمحاولة وضع تعريف واضح للسكان المدنيين، فقدمت في مشروع القواعد المتعلقة بالحد من الأخطار التي يتكبدها السكان المدنيون في وقت الحرب تعريفاً للسكان المدنيين على النحو التالي:

يقصد بالسكان المدنيين في القواعد الراهنة، جميع الأشخاص الذين لا يمتون بصلة إلى أي من الفئات التالية:

أ- أفراد القوات المسلحة أو التنظيمات المساعدة لها.

^١ - عزمي، من نظرية الحرب إلى نظرية النزاعات المسلحة، ص ٢٤٦.

ب- الأشخاص الذين لا ينتمون للقوات المشار إليها في الفقرة السابقة، ولكنهم يشتركون في أعمال القتال^١.

ثانيا: مصطلح الأهداف المدنية في القانون الدولي.

قدمت لجنة الصليب الأحمر الدولي، تعريفا عاما للأهداف غير العسكرية بعد استشارتها لبعض الخبراء سنة ١٩٧٠م، وقد جاء هذا التعريف متمشيا مع وجهة النظر الإنسانية، وقد جاء الاقتراح في فقرته الأولى بتعريف عام للأهداف غير العسكرية يصفها بأنها: هي تلك الأهداف المخصصة بصفة أساسية وضرورية للسكان المدنيين، وأضاف الاقتراح في فقرته الثانية بعض الأمثلة التي تعد أهدافا غير عسكرية، مثل: المنازل والمنشآت التي تآوي السكان المدنيين، أو التي تحتوي على مواردهم الغذائية، أو تنتجها، ومصادر المياه^٢.

ثم قام بعد ذلك خبراء الولايات المتحدة الأمريكية بتقديم اقتراح مفاده: أن الأهداف غير العسكرية، هي تلك الأهداف الهامة والأساسية والمعدة بصورة بارزة لاستخدام السكان المدنيين، كما أضاف الاقتراح فقرة تؤكد أن تلك الأهداف تصبح أهدافا عسكرية إذا احتلت بواسطة أفراد عسكريين أو استخدمت في أغراض عسكرية^٣.

وفي عام ١٩٧٢م في مؤتمر الخبراء الحكوميين الثاني، وضمت لجنة الصليب الأحمر الدولية البروتوكول الإضافي الأول تعريفا نهائيا للهدف المدني، اعتمد معيار طابع الهدف واستعماله، وجاء التعريف للأهداف المدنية بأنها: تلك الأهداف التي بطبيعتها واستخدامها تحقق احتياجات السكان المدنيين^٤، وأضافت في فقرتها الثانية: "بأنها تتضمن بوجه خاص الأهداف التي لا غنى عنها لبقاء المدنيين"^٥.

وبذلك تكون رغبة المجتمع الدولي قد تحققت في إقامة قواعد قانونية دولية للتعريف بالمقاتلين من غير المقاتلين، وتمييز الأهداف العسكرية عن المدنية، ولكن مما لا شك فيه، أن هذه القواعد من الناحية النظرية تسهم إسهاما فعالا في حماية السكان المدنيين الأمنيين خلال القتال، بيد أن الفاصل في احترامها يكون بالسلوك الفعلي للدول

^١ - انظر، الوثيقة الثالثة المقدمة لمؤتمر الخبراء الحكوميين في دورته الأولى ١٩٧١م، ص ١٩-٢٠.

^٢ - عزمي، من نظرية الحرب إلى نظرية النزاعات المسلحة، ص ٢٨٤.

^٣ - انظر، مؤتمر الخبراء الحكوميين، الدورة الأولى، ص ٩٣.

^٤ - عزمي، من نظرية الحرب إلى نظرية النزاعات المسلحة، ص ٢٩٢.

المتعاقدة بعدم استخدام الأسلحة العمياء، والتي تطورت تطورا رهيبا، لا تستطيع معه - أي التطور - أن تميز بين مدني وعسكري، والدليل على صحة ما سبق، الحروب التي تدور في أيامنا^١ هذه ما بين الولايات المتحدة الأمريكية من جهة، والمسلمين في العراق وأفغانستان من جهة أخرى، كذلك ما يحدث مع إخواننا في فلسطين المحتلة من قبل جمهرة من المجرمين اليهود.

حيث إن الولايات المتحدة الأمريكية وكذا كيان الاحتلال الصهيوني، دوما يعملان على استخدام الأسلحة المتطورة الفتاكة، والتي بعد إقلاعها نحو أهدافها كثيرا ما تصيب أبرياء من أطفال ونساء، ناهيك عن التعمد بضرب الأهداف المدنية.

^١ - يمكننا إضافة حرب الاستقلال للمسلمين في الشيشان والتي تستخدم فيها روسيا البيضاء أحدث ما توصلت إليه تكنولوجيا الأسلحة الروسية.

المطلب الثاني:

مدى الالتزام بمبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين

مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، تعرض لنكسات فظيعة في مطلع القرن العشرين، وخاصة في الحربين العالميتين الأولى والثانية، فقد أثبتت النتائج والتجارب العسكرية لهاتين الحربين أنه من غير الممكن أن تفصل المواطنين في نفس الدولة عن دولهم كأجزاء مبعثرة، فهذا مدني وذاك عسكري، بل أثبتت النتائج العسكرية، أن المدنيين كانوا يقصدون بالقصف أو القتل أحيانا تحت مبدأ الضرورة العسكرية.

الفرع الأول: مدى احترام قواعد التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين في الحرب العالمية الأولى^١:

ما ينقل من حقائق عن الحرب العالمية الأولى، هي أن المحاربين لم يحترموا قواعد التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، بل توسعوا في تفسير لفظ المحارب حتى يتضمن جميع العناصر الهامة للسكان المدنيين، لتحقيق أسرع كسب عسكري على أعدائهم، بل أن السكان المدنيين في الأقطار المتحاربة، تعرضوا للموت الجماعي أثناء السنوات الأربع، وقد بلغت أعداد القتلى أرقاما فلكية^٢.

بل إن بعض الدول قد استندت إلى مبدأ الضرورة العسكرية لتبرير اللجوء إلى إجراءات العنف والوحشية ضد المحاربين والمدنيين على حد سواء.

وقد كتب السيد "روزفلت" رئيس الولايات المتحدة الأسبق، في جريدة "نيويورك تايمز" بتاريخ ٨ نوفمبر ١٩١٥م: "أن البلجيكي لم تقترب ذنبا ما، ولكن أرضها انتهكت رغم ذلك، وأخضع أهلها، ولقد ثبت الآن أن بعض المدن المفتوحة قد ضربت بالمدافع خلافا لاتفاقيات لاهاي الصريحة، ثم إن ذلك الاتفاق (وهو ما عقد بين الحلفاء من جهة ودول المحور من جهة أخرى، بقصر العمليات القتالية على القوات المسلحة فقط) يمنع أيضا معاقبة جماعية من الأهلين على ذنب اقترفه بعض الأفراد، ولكن الألمان دمروا مدنا بأسرها، زد على ذلك، أن الألمان قصدوا الإرهاب لا العقاب"^٣.

^١ - الحرب العالمية الأولى (١٩١٤م-١٩١٨م)، الحلفاء (بريطانيا، فرنسا) من جهة، ودول المحور من جهة أخرى (ألمانيا، إيطاليا)، ووقف العرب بجانب الحلفاء، والدولة العثمانية بجانب دول المحور، انتهت الحرب بفوز الحلفاء.

^٢ - SAMUEL DUMAS AND. K.O VEDEL PETERSEN; Losses of life caused By war- op- cit- p١٣٢ (oxford- At the clarendon press ١٩٢٣)

^٣ - لوبون، جوستاف لوبون، (١٩١٦م)، الحرب الأوروبية، القاهرة، ص ١٥٩.

وقد ذكر تقرير اللجنة التي ألفتها الحكومة البلجيكية لجمع الأخبار المتعلقة بنكبة مدينة "دنيان"^١، أنه حينما انتهى الجنود من التخريب والسلب، أحرقوا المنازل، فلم تلبث المدينة قليلا حتى أصبحت أشبه شيء بجمرة عظيمة مستعرة، وبالجمل، فإن مدينة "دنيان" تلاشت بأسرها تقريبا، وكان فيها (١٤٠٠) منزل، ولم يبق منها سوى (٢٠٠) منزل^٢.

فهذا هو الغرب، يقيم الشهادة تلو الأخرى على نفسه، يظهر فيها مدى عدم احترام قادة العمليات العسكرية من أفراد القوات المسلحة، لما يعرف بالهدف المدني المحمي وفق قواعد القانون الدولي، ومدى التجروء على جعل المدنيين من السكان المسالمين أهدافا عسكرية متحركة، تقصف وتباد تحت مسمى الضرورة والحاجة العسكرية.

^١ - دنيان: مدينة بلجيكية. المركز الجغرافي الملكي، أطلس العالم العربي، عمان، ١٩٩٤، ط١، ص ١٦.

^٢ - لوبون، الحرب الأوروبية، ص ١٥٤.

الفرع الثاني: مدى مراعاة مبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، أثناء الحرب العالمية الثانية^١.

شهد العالم منذ قيام المدنيات القديمة، إمبراطوريات تؤسس وأخرى تزول، وشاهد قسوة الأشوريين، وحروب الفتيقيين، وغزوات الفرس لبلاد الإغريق، وصراع روما وقرطاجة، والحروب الصليبية، لكنه لم يشهد مذابح كمذابح الحرب العالمية الثانية ببشاعتها وفظاعتها، وبأسلحتها الفتاكة المدمرة، وقنابلها الذرية التي لا تبقى على شيء، وذلك كله في سبيل السيادة الاقتصادية^٢.

فالحرب العالمية الأولى، لا تعد شيئاً إذا ما قيسَت بالحرب العالمية الثانية، حيث لم يكن الطيران المدمر قد بلغ شأنه في قطع آلاف الكيلومترات دون توقف^٣.

ففي الحرب العالمية الثانية، اندلعت النيران، فأحرقت البلدان المحاربة وغير المحاربة والمحايطة، وشملت كوارثها وآلامها المدنيين المسالمين في مدنها وحقولهم وديارهم، بقدر ما انتابت العسكريين، كما اتسمت بفناء أمم وشعوب، وضرب بمبدأ التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين عرض الحائط.

فالفوارق التي كان قد أقامها القانون الدولي، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بين الجيش والشعب قد انهارت، وتجاوز العنف المسلح كل الحدود، ولم يعد بأية حالة مقصوراً على المحاربين، حيث تعرض السكان في البلدان المختلفة بأوروبا وآسيا لفظاعات وصلت إلى حد تجويع عشرات الملايين من البشر حتى الموت، وكانت السماء في ذلك الحين تموج بأسراب القاذفات الثقيلة التي كانت تستهدف قتل المدنيين عن عمد بما فيهم النساء والأطفال^٤.

من مآسي هذه الحرب أن مدنا بأكملها قد دمرت عن بكرة أبيها، حيث بلغ العنف ذروته. ففي عام ١٩٤٥م أسقطت قنبلتان نوويتان على اليابان فقتلتا مائة وخمسين ألف نسمة في لحظات معدودة، عندها بررت الجهات الرسمية الأمريكية، إبادة المدنيين في معسكر الأعداء، بالقول بأنهم أناس أشرار مولعون بالأذى، ولا عجب من نعت المدنيين بأنهم أشرار لإيجاد مبرر للقضاء عليهم^٥.

^١ - وقعت سنة (١٩٣٩-١٩٤٥م)، الحلفاء (فرنسا، بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية)، والمحور (ألمانيا واليابان وروسيا).

^٢ - L. OPPENHIEM M. A, LL.D. International law A treatise Vol ١. London ١٩٥٧ (London ٧th).

^٣ - العمري، أحمد سويلم، (١٩٨٧م)، العلاقات السوفيسية الدولية في ضوء القانون الدولي العام، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، ص ٢٤١-٢٤٢.

^٤ - كريفند، مارتن فان كريفند، حرب المستقبل، ص ٦٥.

^٥ - هيرلين، هانز هيرلين، قابيل أين أخوك هابيل، ترجمة أحمد عبد القادر / عادل القباني، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٢٥-٨١، ١٢٩.

وبعد هذه المشاهد الأليمة والأحداث الدامية، التي لم يطالع العالم بأسره مثلها قط، كان لا بد من بيان أهم الأسباب المؤدية إلى التسارع بانتهاء مبدأ التفارقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، وقد أمكن رصد عدة أسباب أدت إلى انهيار هذا المبدأ، وهي:

أولاً: نمو أعداد المقاتلين: في الحروب السابقة، كانت الحرب تدور بين جيوش محدودة العدد نسبياً، أما في الحروب الحديثة، فإن القوات العسكرية المقاتلة ازداد عددها، وذلك نتيجة لاتجاه الدول إلى الأخذ بالتجنيد الإجباري، كقاعدة عامة في زمن السلم والحرب^١.

ثانياً: ازدياد أعداد غير المقاتلين المتورطين في الإعداد للحرب، كمن يقدمون خدمات مرتبطة بالعمليات العسكرية^٢.

ثالثاً: تطور القتال الجوي: أثرت الحرب الجوية تأثيراً مباشراً على غير المقاتلين، وساهمت إلى حد كبير في محو معالم التفارقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، حيث ظهر واضحاً خلال الحربين العالميتين أن الأطفال والنساء كانوا هم الغالبية العظمى من ضحايا الحرب الجوية^٣.

رابعاً: التدابير الاقتصادية: كان الضغط الاقتصادي على العدو لقهر إرادته، يعتبر أمراً مشروعاً، إلا أنه كان يلعب دوراً ثانوياً في الحروب، وقد اكتسب أهمية كبرى في الحروب الحديثة، بسبب التوسع في مفهوم المهربات الحربية.

هذه الأسباب الرئيسة، التي أدى وجودها إلى انهيار مبدأ التفارقة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين بتسارع شديد.

والذي يظهر للباحث بعد استعراض هذين المطلبين في هذا المبحث، أن النظرة الغربية للمدنيين المسالمين وممسألة توفير الحماية لهم زمن الحروب، جاءت متأخرة جداً. . . حتى أخذت شكل القوالب المصاغة بقواعد قانونية، بل لقد رأينا، أن بعض فقهاء القانون الدولي الغربي، من أمثال (جروتيوس) كانوا قد أباحوا لقادة العمليات العسكرية، ضرب المدنيين العزل، وكذلك ضرب الأهداف المدنية التي تمت بصلة للعمليات العسكرية، شريطة أن تكون الحرب تخدم قضية عادلة.

^١ - OPPENHIEM, International law op-cit p٢٠٧

^٢ - OPPENHIEM, International law op-cit p٢٠٧

^٣ - عامر، صلاح الدين عامر، (١٩٧٦م)، مقدمة لدراسة قانون النزاعات المسلحة، دار الفكر العربي، ص ٧٦.

ولكن الإسلام جعل مبدأ التفرة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين، وكذلك مبدأ التمييز ما بين الأهداف المدنية والأهداف العسكرية من أولى قواعد الغزو في التاريخ الإسلامي، بل لم يكن رسول الله ﷺ يرسل جيشاً إلا أوصاه قبيل تحركه إلى أرض المعركة، بأن يجتنب غير المقاتلين، من الأطفال والنساء والشيوخ ورجال الدين، بل وكل من لم يحمل سلاحاً. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على القيم الذاتية التي لا تتفك عن هذا الدين العظيم، دين الإنسانية، دين حقوق الإنسان، هذا الدين الذي ثبت قواعد التفرة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين، ولم يجعلها مثار نقاش خلال سير العمليات العسكرية، حيث لم يجز الإسلام تحت أي ظرف عمليات الإبادة الجماعية، أو عمليات القصف العشوائي بالأسلحة التي لا تميز ما بين مدني وعسكري.

وها هي النصوص الشرعية، تبين لقادة العمليات العسكرية الأمر بوجوب التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، وتعتبر ذلك الأمر من باب الالتزام بالأحكام الشرعية:

○ أخرج البخاري رحمه الله عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال:

"وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان".^١

○ وأخرج أبو داود في سننه، أن رسول الله ﷺ قال:

"انطلقوا باسم الله وبالله، وعلى ملة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة. . . .".^٢

فهذه النصوص تشير بعبارتها الصريحة إلى أنه لا يحل للمسلمين في أثناء الحرب والقتال، قتل المرأة ومن في حكمها كالصبي والشيخ الفاني. وبهذا نرى أن الإسلام قد أرسى مبدأ تقرير التفرة ما بين المقاتلين وغير المقاتلين، وجعل هذا المبدأ بصورة القانون الملزم الذي لا يقبل تغييراً ولا مبرراً لمخالفته.

^١ البخاري، أبو أحمد محمد بن اسماعيل، (١٤٠٧هـ-١٩٧٨م)، الجامع الصحيح، ط٣، م٦، (تحقيق: محمد مصطفى ديب البنا)، دار ابن كثير - اليمامة، بيروت، ج٣، ص١٠٩٨، رقم ٢٨٥١، كتاب الجهاد والسير، باب المواجهة من غير وقت. - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٧٤٤، ج٣، ص١٠٩٨، كتاب الجهاد، باب قتل الصبيان في الحرب.

^٢ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (١٣٦٩هـ)، السنن، م٤، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر، ج٣، ص٣٧، رقم ٢٦١٤، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والصبيان. وانظر الزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي، (١٣٥٧هـ)، نصب الرأية، م٤، (تحقيق محمد يوسف البنوري)، دار الحديث، مصر، ج٣، ص٣٨٦. والحديث ضعيف، انظر الألباني، صحيح وضعيف الجامع الصغير، رقم ١٣٤٦.

المطلب الثالث:

تقنين جرائم الحرب

يذكر فقهاء القانون الدولي أن قانون الحرب استمد قواعده وأحكامه مما جرت عليه الدول من تصرفات، تحولت تدريجياً بمرور الزمن إلى عادات ليس لها قوة إلزام قانونية، ثم تطورت إلى قواعد قانونية عرفية، ثم قننتها مجموعة من المعاهدات الدولية، يكون قانون الحرب قد تكون في جزء منه من قواعد عرفية نمت وتطورت نتيجة ممارسة الدول لها في المجال الدولي، وفي جزء آخر يتضمن ذلك القانون قواعد تعاقدت عليها الدول وارتضتها صراحة في معاهدات واتفاقيات دولية.

وقانون الحرب هو قواعد تحكم الحروب، وملزمة للأطراف المتنازعة والدول المحايدة، وليس لحكوماتها فقط، ولكن للمواطنين أيضاً، وخاصة أفراد القوات المسلحة^١. ويهدف هذا القانون إلى حماية المحاربين من الآلام التي لا لزوم لها، كما يهدف إلى ضمان الحقوق الأساسية للإنسان عندما يقع في يد عدوه، خصوصاً إذا كان أسير حرب أو جريحاً أو مريضاً أو مدنياً، كما يهدف إلى تسهيل الإجراءات للعودة إلى حالة السلم^٢، وتعتبر مبادئ الإنسانية مصدراً هاماً من مصادر قانون الحرب.

أولاً: جهود اللجنة الدولية للصليب الأحمر.

في ٢٢ أغسطس من عام ١٨٦٤، تم توقيع اتفاقية جنيف الأولى، بدعوة من مجلس الاتحاد السويسري، والتي كانت تهدف إلى تحسين ظروف المصابين والجرحى والعسكريين في ميدان الحرب، وقد تضمنت الاتفاقية الاعتراف بعربات الإسعاف والمستشفيات العسكرية، بوصفها محايدة ووجوب احترامها من قوات المتحاربين، كما أضفت صفة الحياد على الأفراد العاملين في مستشفيات وعربات الإسعاف الخاصة بالصليب الأحمر بما في ذلك الهيئة الإدارية والطبية، ونصت الاتفاقية كذلك على احترام السكان الذين يقدمون المساعدة للجرحى، وأن تكفل لهم الحرية، وأن يحظى بالحماية

^١ - راجع في القواعد التي تحكم الحرب

QUINCY WRIGHT, The out lawry of war And The Law of war, A. J. I No٣, July ١٩٥٣, p ٣٠٥ Eto.

^٢ - ١٩٥٩- p٢٠١٢. Code No (١٢٣٣٣. war office London) ١٩٥٩- p٢٠١٢.

والمساعدة أي مصاب من العسكريين يوجد في أي منزل بقصد الحصول على المأوى والرعاية^١.

ونصت الاتفاقية على أن تطبق بنودها بواسطة قادة الجيوش المتحاربة وفقاً لتعليمات حكوماتهم، وتعتبر تلك الاتفاقية بمثابة نقطة البداية لقانون جنيف، حول حماية ضحايا المنازعات المسلحة، وتقنين أعراف وعادات الحرب. وفي سنة ١٨٩٩م، عقد مؤتمر لاهاي للسلام، الذي تسنى بمقتضاه التصديق على الاتفاقيات التالية:

أ- اتفاقية تتعلق بالتسوية السلمية للمنازعات المسلحة.

ب- اتفاقية تتعلق بقوانين وأعراف الحرب البرية، ولوائحها المرفقة بها.

وفي ٦ يوليو ١٩٠٦م، تم توقيع اتفاقية جنيف لتحسين ظروف الجرحى والمرضى العسكريين في ميدان القتال بعد سبع سنوات من مؤتمر لاهاي للسلام عام ١٨٩٩م^٢. وفي أعقاب ذلك، عقد مؤتمر لاهاي الثاني للسلام سنة ١٩٠٧م، الذي أسفر عن خمس عشرة اتفاقية وإعلان^٣، وقد تضمنت تلك الاتفاقيات أحكام وقواعد هامة في مجال حماية الأسرى وغير المقاتلين والأهداف غير العسكرية بصفة عامة.

وفيما يتعلق بمعاملة أسرى الحرب ومجال حمايتهم، نجد أن اتفاقية لاهاي الخاصة بقوانين وأعراف الحرب البرية، أكدت في الفصل الثاني في المواد الرابعة والخامسة والسادسة، على أن أسرى الحرب يعنون في قبضة الحكومة المعادية، وليس في قبضة الأفراد أو التشكيلات التي أسرتهم، وأنه يجب معاملتهم معاملة إنسانية، وأضافت المادة السابعة، أن الدولة المعنية، تضمن إعاشة أسرى الحرب، ومعاملتهم على قدم المساواة مع جنودها^٤.

وأكدت هذه الاتفاقية بمجملها على أن القوات المحاربة ليس لها حق مطلق في الإضرار بالعدو، وقررت كذلك بوجود محظورات ومحرمات يجب على أطراف النزاع الالتزام بتركها، كحظر الأسلحة السامة، وحظر قتل وجرح أفراد العدو غدرًا، وكذا حظر قتل أو جرح العدو الذي ألقى سلاحه أو استسلم، وتحريم المقذوفات التي تسبب أضراراً هائلة، وحظر استخدام علم الهدنة أو زي العدو لخداع العدو^٥.

^١ - انظر: المادة الأولى والثانية والخامسة والسادسة من الاتفاقية لذات السنة.

^٢ - عامر، صلاح الدين، مقدمة لدراسة قانون النزاعات المسلحة، ص ٣٩، هامش رقم (١).

^٣ - المرجع السابق، ص ٣٩، هامش رقم (١).

^٤ - انظر بتوسع، المادة السابعة والثامنة.

^٥ - انظر المادة رقم (٢٢) و(٢٥) من الاتفاقية.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، ونتيجة للتجارب المستفادة منها، عقدت اتفاقية جنيف ١٩٢٩م، والتي تضمنت بعض الإضافات لاتفاقية ١٩٠٦م، كالاقرار باستخدام الطائرات في النقل الطبي، وصيانة قبور شهداء الحرب^١.

علماً بأن المادة الثانية من اتفاقية جنيف ١٩٢٩م، في فقرتها الثالثة، حظرت الانتقام الموجه لأسرى الحرب، وهو أول نص من نوعه، وبعد حوالي أربع سنوات من توقيع ميثاق الأمم المتحدة، ثم تم عقد مؤتمر جنيف عام ١٩٤٩م لتدعيم قواعد القانون الدولي لحماية ضحايا الحرب تمخض عن توقيع أربع اتفاقيات^٢.

هذه الاتفاقيات المقررة في جنيف عام ١٩٤٩م، كانت تمثل نقلة نوعية في قواعد القانون الدولي، حيث عملت على تقنين بعض الأفعال المحظورة، والتي لا يجوز ارتكابها تحت أي ظرف، وفيما يتعلق بالأسرى، قررت الاتفاقية الثالثة، ضمانات وقواعد حماية لأسرى الحرب، تلتزم بها الدول الحاضرة، كالحق في المعاملة الإنسانية واحترام الشخصية والشرف، والمساواة، وكذا العناية الطبية والإعاشة المناسبة، وقد نصت هذه الاتفاقيات على المخالفات الجسيمة والتي لا يجوز مخالفتها^٣، وتلك المخالفات هي ما اصطلح في القضاء الدولي على تسميته بجرائم الحرب.

كما قررت الاتفاقية أن للأشخاص المحميين في جميع الأحوال، حق الاحترام لأشخاصهم وشرفهم وحقوقهم العائلية، وعقائدهم الدينية، وأن تحمي النساء بصفة خاصة من الاعتداء على شرفهن، وعلى الأخص هنك العرض والاعتصاب، أو أي نوع من أنواع الاعتداء المشين^٤.

^١ - يونسن، محمد مصطفى يوسف، (١٩٨٩م) ملامح التطور في القانون الدولي الإنساني، الطبعة الأولى، القاهرة، ص ٣٦.

^٢ - الاتفاقية الأولى، خاصة بشأن تحسين حالة الجرحى والمرضى من القوات المسلحة في الميدان.

- الاتفاقية الثانية، خاصة بشأن تحسين حالة الجرحى والمرضى من القوات المسلحة في البحار.

- الاتفاقية الثالثة، بشأن معاملة أسرى الحرب.

- الاتفاقية الرابعة، بشأن حماية الأفراد المدنيين وقت الحرب.

^٣ - مثل: (القتل العمد، التعذيب، المعاملة غير الإنسانية، الإبعاد غير المشروع، أخذ الرهائن).

^٤ - انظر المادة (٢٧) من الاتفاقية الرابعة.

ثانياً: إسهامات النظام الأساسي لمحكمة يوغسلافيا الدولية الخاصة.

أكد النظام الأساسي لمحكمة جرائم الحرب الخاصة بيوغسلافيا، أن انتهاك أو إصدار الأمر بانتهاك جسيم لاتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة في ١٢ آب ١٩٤٩م، يشكل مسؤولية جنائية فردية ومستوجبة العقاب، وأورد النظام الأساسي لمحكمة جرائم الحرب، بعض الأمثلة من الجرائم التي تعد من قبيل مخالفة أعراف الحرب وانتهاك لقوانينها، وادخل النظام الأساسي كل من ارتكب مخالفة بدائرة الحظر والتجريم^١.

ويخلص الباحث مما سبق إلى أن الجهود الدولية المترابطة والمبذولة من أكثر من طرف، أثرت في عملية تقنين جرائم الحرب، حيث جعلتها في صورة مواد قانونية لها من الاحترام ما جعلها تشكل قواعد ثابتة من أصول القانون الدولي، والتي يحتم إليها في حال مخالفة أعراف وقوانين الحرب من قبل أنظمة الدول.

وهنا يريد الباحث التنبيه إلى أن الإسلام ومنذ بعثة رسول الله ﷺ، كان قد قنن غالب ما نصت عليه اتفاقيات جنيف من ضرورة حماية المدنيين المسالمين زمن الحرب وتمييزهم عن المقاتلين، ومسألة حماية أسرى الحرب. . . . بل إن الإسلام بتعاليمه لقادة الغزوات والسرايا، أرسى الكثير من الأصول التي اعتمدتها اتفاقيات جنيف مؤخرًا، فمثلاً في جانب الأسرى:

○ إذا وقع جنود العدو أسرى بأيدي المسلمين، وجبت معاملتهم بالحسنى، فقد وقع

ثمامة بن أثال أسيراً بيد المسلمين، فجاؤوا به إلى النبي ﷺ فقال لهم: "أحسنوا

إساره"، وقال ﷺ: "اجمعوا ما عندكم من طعام فابعثوا به إليه"، وكانوا يقدمون

إليه لبناً من ناقة رسول الله ﷺ، وقد عرض عليه رسول الله الإسلام فأبى، ثم

أطلق النبي ﷺ سبيله من غير فداء، وقد أسلم فيما بعد^٢.

○ وذكر ابن كثير في البداية والنهاية^٣ عن ابن اسحاق أنه قال: وحدثني نبيه بن

وهب أخو بني عبد الدار، أن رسول الله ﷺ حين أقبل بالأسارى - أي أسارى

^١ - انظر، النظام الأساسي لمحكمة جرائم الحرب في يوغسلافيا، المادة الثانية، الوثيقة رقم (S، ٢٥٧٠٤)، ص ٤٣-٤٤.

^٢ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٨٩، رقم الحديث ٤١١٤، كتاب المغازي، باب وقد بني أمية.

^٣ - ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، م ١٤، مكتبة المعارف، بيروت، ج ٣، ص ٣٠٦-٣٠٧.

معركة بدر - فرقههم بين أصحابه، وقال: " استوصوا بهم خيراً"^١، وكان من أسرى بدر أبو عزيز بن عمير بن هاشم أخو مصعب بن عمير. قال أبو عزيز: فكننت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر، فكانوا إذا قدموا غداهم وعشاءهم خصوني بالخبز، وأكلوا التمر لوصية رسول الله ﷺ إياهم بناء، ما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحتني بها، فأستحي فأردها، فيردها علي ما يمسها^٢.

يظهر للباحث، أن الإسلام دين عالمي بتعاليمه وأحكامه، فهام أصحاب رسول الله ﷺ يخصون الأسرى بالخبز على أنفسهم، مع أن الخبز كان من الطعام قليل التواجد في وقتهم.

ثم يسلم غير المسلم، لما لقيه من طيب أخلاق وحسن معاملة، ولم يذكر التاريخ الإسلامي أن أحداً من أسرى الحرب ممن وقع بأيدي المسلمين قد أجبر على اعتناق الإسلام، بل وجدنا ثمانية بن أثال وهو بيد الأسر يرفض الإسلام، ثم يعود بعدما أطلق سراحه ليعلن أنه دخل في الإسلام، فاحترام شخص الأسير ومعتقداته الديني، وتوفير المأوى والطعام والمعاملة الحسنة، كل ذلك يعتبر من قواعد الشرع الثابتة والمحترمة.

^١ - البيهقي، أحمد بن حسين، (٤٢٠هـ)، السنن الكبرى، مطبعة دار المعارف، حيدرآباد، ط١، (١٣٥٤هـ)، (١٠ أجزاء)، ج٩، ص٨٩. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات. . وعقب بقوله: وإسناده حسن. ج٦، ص٨٦.

^٢ - ابن كثير، السيرة النبوية، ج٧، ص٤٧٥.
- الهيثمي، مجمع الزوائد، ج٦، ص٨٦، قال: إسناده حسن.

الفصل الأول:

أهداف الحرب

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: أهداف الجهاد في التشريع الإسلامي.
- المبحث الثاني: أهداف الحرب عند الأمم الأخرى.
- المبحث الثالث: الفرق بين الحرب في القانون الدولي والجهاد في الفقه الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: الفروق في دوافع الحرب.
 - المطلب الثاني: الفروق في سير العمليات الحربية.
 - المطلب الثالث: الفروق في آثار الحرب.

المبحث الأول:

أهداف الجهاد في التشريع الإسلامي

بدأت آيات القتال تنزل على الرسول ﷺ بعد اشتداد أذى المشركين له وظهور إرهابات الدولة الإسلامية الأولى التي أنشأها الرسول ﷺ في المدينة بعد الهجرة إليها، ولقد أنزلت آيات القتال في تدرج تشريعي يرتبط بالأحداث والظروف التي نزلت بشأنها، إذ تعاملت الشريعة الإسلامية مع القتال كظاهرة واقعية للسلوك الإنساني لا يمكن إنكارها وإغفال وجودها، وهذا المعنى هو ما يعبر عنه "ابن خلدون" رائد علم الاجتماع، حين يقول في مقدمته "إن الحرب وأنواع المقاتلة لم تنزل واقعة في الخليقة منذ بداها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من البعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبته، فإذا توافقت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو منه أمة ولا جيل".^١

الباعث العام للحرب المشروعة في الشريعة الإسلامية.

بقي أن نبين أن الحرب المشروعة في الشريعة الإسلامية هي الحرب التي يكون الباعث لها هو أن تكون كلمة الله هي العليا، وذلك الباعث هو الحاكم لكل صور الحروب التي سبق أن تناولناها، حيث إن الجهاد لا يكون جهاداً حقيقياً إلا إذا قصد به وجه الله، وأريد به إعلاء كلمته ومطاردة الباطل وبذل النفس في رضا الله، فإذا أريد به شيء دون ذلك من حظوظ الدنيا فإنه لا يسمى جهاداً على الحقيقة، فقد روى أبو موسى ﷺ، عن الرسول ﷺ أن رجلاً جاء يسأله فقال: "الرجل يقاتل للغنم والرجل يقاتل للذكر والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله"، قال - عليه الصلاة والسلام: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله".^٢

الهدف الأسمى إذاً من الجهاد الذي يقرره الإسلام هو الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا، لأن هذا الهدف يحقق للناس سلمهم الطبيعي، ويضمن لهم سلامة أنفسهم وصيانة أعراضهم وحفظ أموالهم، وهو الهدف الجامع والباعث الشامل لكل صور الحروب المشروعة في الشريعة

^١ - ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، (١٩٥٧م)، مقدمة ابن خلدون، (تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي)، دار التراث، بيروت، ص ٢٣٥.

^٢ - البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٥٨، رقم ١٢٣، كتاب الجهاد، باب من سأل وهو قائم عالماً جالماً.

الإسلامية، وقد أجمل الرسول هذا المعنى، قال النبي ﷺ: "من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد".^١

وخلاصة الأمر أن الإسلام دين سلم وأنه لم يسع إلى فرض عقيدته على الآخرين عن طريق القوة، وأنه أباح الحرب لظروف استثنائية، ولضرورة يجب أن تقدر بقدرها، فهي على حد تعبير البعض "آخر الدواء الذي يعالج به ما استعصى من الأمراض الوبائية القاتلة أو الضارة بمصلحة المجموعة البشرية، كما جعل الإسلام الحرب مشروعة في حالات معينة لا تخرج جميعها عن هدف واحد هو دفع الظلم ورد العدوان، والباعث العام الحاكم بها يجب أن يكون لإعلاء كلمة الله سبحانه وتعالى.

وقد تولت النصوص القرآنية بيان مقتضى الحرب وأحكامها، وحددت متى تكون مشروعة ومتى تكون غير مشروعة، وأمام هذا التحديد يمكننا القول أن أي هدف أو عمل مخالف قد يأتي به الولاة والحكام إنما يعدّ إخلالاً بهذه النصوص، ولا يمكن اعتباره حرباً بالمعنى الشرعي.

وأخيراً، فهذه الدواعي التي أوجب الشارع القتال من أجلها، وكلها ترجع إلى حفظ متطلبات الحياة الكريمة، من حفظ الدين والنفس والوطن والمال والأمن، وغرض الشارع من هذا أن يعيش المؤمن آمناً مطمئناً، حتى يتحقق ما جاءت به الشريعة الغراء من الدعوة إلى الله وحده وإقامة العدل بين الناس، وهما غاية الشريعة من إعلاء كلمة الله تعالى.

ومن خلال استعراض الآيات القرآنية التي تعالج أمر القتال، يمكن أن يستنبط منها فكرة الحرب المشروعة وأهدافها في الشريعة الإسلامية.

• الحرب لدفع الظلم ورد العدوان.

لم يكن مآذونا للمسلمين أن يقاتلوا في بادئ الأمر، بل أعطي لهم الإذن بالقتال لأسباب مشروعة، يقول الله تعالى: "أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيُحِلُّونَ لِنَفْسِهِمْ الْأَمْوَالَ وَالَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُغْنِي عَنْهُمْ اللَّهُ فَهُمْ يَخْشَوْنَ اللَّهَ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْخَائِبِينَ" (البقرة: ٢١٤).

وَيُغْنِي عَنْهُمْ اللَّهُ رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَرَبُّنَا عَلِيمٌ خَبِيرٌ (البقرة: ٢١٥).

اللَّهُ كَبِيرٌ وَيَنْصُرُنَا اللَّهُ مَنِ ابْتَدَعَ الظُّلُمَاتِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (البقرة: ٢١٦).

والآيات واضحة الدلالة في أنها أعطت الإذن بالقتال عند نزولها، ولم يكن قد أعطي لهم من قبل، وهذا الإذن أعطي لأناس أعلنت الحرب عليهم من أعدائهم الذين يريدون لهم السوء،

١- البخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٨٧٧، رقم ٢٣٤٨، كتاب المظالم، باب من قاتل دون ماله.

٢- سورة الحج، الآية رقم (٣٩-٤٠).

ومحقهم في الأرض وذهاب دينهم، ولم يكن هذا الإذن يشمل إعلان الحرب على الناس جميعاً، ولكن على هؤلاء الذين يقاتلونهم اعتداءً عليهم.

كما وضح السبب الذي من أجله أذن بالقتال: بأنهم ظلموا وأخرجوا من ديارهم بغير حق، وهو ما يعني أن الإذن بالقتال جاء بسبب الظلم، فإذا ما وقع ظلم على المسلمين أذن لهم بالقتال رداً لهذا الظلم، ولقد جسدت الآيات هذا الظلم الواقع على المسلمين في إخراجهم من ديارهم بغير حق^١.

ثم تشير الآيات أخيراً إلى أن الله تعالى بمقتضى تشريعه ينصر من ينصره، فلا تتخذ الحرب أداة للدمار والتخريب والإفساد، وإذلالاً للضعفاء أو إرضاء الشهوات، بل يتحدد هدفها في دفع الظلم ورد العدوان، وهو أول مفهوم لفكرة الحرب المشروعة في الشريعة الإسلامية، حيث يقول تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَمَاتُوكُمْ وَلَا تُؤَدُّوا إِلَهُ اللَّهِ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"^٢.

بعد الإذن بالقتال جاءت الآيات الكريمة السابقة تبيح القتال للمسلمين^٣، ولكن هذه الآيات لم تات على وجه العموم، ولكنها خصصت بمقاتلة المعتدين الذين يقاتلون المسلمين، فمقاتلة من يقاتل المسلمين وصفها القرآن الكريم بأنها في سبيل الله.

كما تقرر الآيات الكريمة مبدأ تحريم الحرب والقتال، إلا في حالة وحيدة هي حالة الدفاع ضد عدوان قائم أو في حال حدود هذا الدفاع، وقررت أن تعدي حدود الدفاع الشرعي عدوان حرمه الشرع، فهي وإن كانت لا تميز إلا قتال المعتدين فهي بالقدر نفسه تجيز قتالهم بالحد الكافي لحسم عدوانهم دون التمادي في القتال لمجرد التعصب أو لإشباع شهوة الانتقام وتوجب التوقف عند حد الدفاع لمنع العدوان^٤، قال تعالى: "فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يَمَاتِلُوكُمْ وَأَتَوْا بِالسَّلَامِ فَمَا جَعَلَ

اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا"^٥، فالحرب المشروعة في الشريعة الإسلامية يجب ألا تكون عدوانية، أي منع

البدء بالقتال، وكذلك منع مقاتلة غير المعتدين، وهو ما يستفاد من قوله تعالى: "وَلَا تُؤَدُّوا إِلَهُ اللَّهِ لَا

^١ - المنوفي، محمود أبو الفيض، (١٩٨٨م)، سيرة سيد المرسلين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٧٠.

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٣ - وهنا يبدو التدرج التشريعي في أمر القتال، من الإذن إلى الإباحة، والإذن بالقتال غير إباحة القتال، حيث يعني الإذن البدء به في حين تعني الإباحة إيادته وبيان حكمه.

^٤ - باقوت، محمد كامل، (١٩٩٣م)، الشخصية الدولية، بيروت، دار المعرفة، ص ٢٨٨.

^٥ - سورة النساء، الآية رقم (٩٠).

مُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ^١، "فَإِنْ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ"^٢، والتحديد الوارد في الآية: "مَنْ أَعْدَى عَلَيْكُمْ

فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْدَى عَلَيْكُمْ"^٣، وإباحة القتال من المسلمين مبنية على إباحة القتال من غيرهم،

وقتل من لا يقاتل المسلمين منهي عنه، بل هو عدوان، أو بمعنى أكثر تحديداً، إذا قاتل

المسلمون من لا يقاتلهم ففي هذه الحال تكون حربهم غير مشروعة، خارجة عن مبادئ الشريعة الإسلامية، مذمومة من الله سبحانه وتعالى، وفي هذا المعنى يذهب الشيخ محمد أبو

زهره إلى "أن قتال النبي ﷺ لم يكن إلا دفعا للاعتداء، والاعتداء الذي حدث في عهده كان على

صورتين، إحداهما: أن يهاجم الأعداء النبي ﷺ فيرد كيدهم في نحورهم، والثانية أن يفتوا

المسلمين في دينهم، ولا بد أن يمنع النبي ﷺ ذلك الاعتداء على حرية الفكر والعقيدة^٤.

العدوان هو العامل المشترك في قتال المشركين أياً كانت صور هذا العدوان، والعدوان كما

يعرف لدى الفقهاء هو: "حالة اعتداء مباشر على المسلمين أو أموالهم أو بلادهم، بحيث يؤثر في

استقلالهم، واضطهادهم وفتنتهم عن دينهم أو تهديد أمنهم وسلامتهم، ومصادرة حرية دعوتهم،

أو حدوث ما يدل على سوء نيتهم للمسلمين بحيث يعتبرون خطراً محققاً أو يتطلّبون حذراً

واحتياطاً^٥.

• الحرب لمناصرة طائفة مستضعفة:

ثم أوردت الشريعة الإسلامية صورة للحرب المشروعة، وهي التي تتعلق بالدفاع عن نفس

الغير أو عن جماعة أخرى مستضعفة^٦، وهي في حكم نجدة الضعيف وإغاثة المظلوم المحتاج

للنصرة، قال تعالى: "وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا

أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا"، الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٣).

^٣ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٤).

^٤ - أبو زهره، الشيخ محمد، (١٩٩٨م)، نظرية الحرب في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٨-٩.

^٥ - الزحيلي، وهبه، (١٩٩٨م)، أثر الحرب في الفقه الإسلامي، ط ٣، دار الفكر، دمشق، ص ٩٦.

^٦ - يعبر عن هذا المصطلح فقهاء القانون الدولي العام (بالأقليات).

اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُعَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا^١، وقال أيضا: وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مَبَاثِقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ^٢.

• الحرب لإجبار دولة باغية للإذعان لمقتضيات العدل والإحسان:

كما تعد الحرب لإجبار طائفة إسلامية معتدية على الإذعان لمقتضيات العدل والسلام، صورة من صور الحرب المشروعة في الشريعة الإسلامية^٣، وهو ما يستفاد من قوله تعالى: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلَا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَقِيَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَنْبَغِيَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ^٤.

• تأمين الدعوة الإسلامية:

ولما كانت الدعوة الإسلامية دعوة عامة لكل البشر، فقد كان من الطبيعي أن تخرج إلى النور ليعرفها الناس ليؤمنوا بها عن حربة، أو يعرضوا عنها، ويترتب على ذلك ثلاثة أمور:

الأول: تأمين الدعوة الإسلامية، وذلك بنشرها وإعلان مبادئها وأركانها، وهذا هو البلاغ الذي في حكم الواجب، فالأمة الإسلامية أمة تحمل رسالة ربها وتدعو الناس أجمعين إليها، وقيامها بذلك أمر لا بد منه، فإذا تعرضت الدعوة الإسلامية لعرقلة سيرها بالاعتداء على دعائها والمبشرين بها، فإن ذلك يعدّ عدوانا يجب دفعه، وذلك بمقاتلة هؤلاء الذين يقفون في سبيل الدعوة، إلى أن تكون كلمة الله هي العليا، وهي حرب مشروعة . . . قال تعالى: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَتَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ اسْتَهْوَا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ^٥.

^١ - سورة النساء، الآيات من ٧٥-٧٦.

^٢ - سورة الأنفال، الآية رقم (٧٢).

^٣ - عبد الله، نصار، (١٩٩٤م)، مدخل إلى نظرية الحرب العادلة، دار الصحافة، موهاج، ص ٨.

^٤ - سورة الحجرات، الآية رقم (٩).

^٥ - سورة البقرة، الآية ١٩٣.

الثاني: تأمين حرية العقيدة للناس جميعا حتى يقبلوا على أية عقيدة تروق لهم، ويدخل في هذا الهدف تأمين حرية العقيدة والعبادة لغير المسلمين^١، ويعد القتال في هذه الحالة مشروعا ويمكن الاستشهاد في هذه الحال بالآية السابقة.

الثالث: أن الدعوة الإسلامية لم تقابل بترحاب من أصحاب الشرائع الأخرى المحيطة بها، حيث تحضروا للإجهاد عليها والنيل منها والتصدي لها قبل أن يستفحل خطرهما بالنسبة لهم، من أجل هذا فإن على المسلمين أن يأمّنوا جانب هؤلاء وهو الثابت من قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ"^٢، وقوله تعالى: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِئُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ" وما تنفقوا من شيءٍ في سبيلِ اللَّهِ يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ"^٣، وأن يعملوا على رد كيدهم في نحورهم لتأمين الإسلام والمسلمين ودعوتهم، وهذا النوع من المقاتلة لا يخالف القاعدة الشرعية الأصلية التي تقرر أن الأصل في القتال التحريم حتى يقوم سببه فهو نوع من الدفاع^٤.

^١ - عبد السلام، جعفر، (١٩٩١م)، القانون الدولي الإنساني في الإسلام، القاهرة، جامعة عين شمس، ص ١٨٢ وما بعدها.

^٢ - سورة النساء، الآية ٧١.

^٣ - سورة الأنفال، الآية ٣.

^٤ - أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، ص ١٥.

المبحث الثاني:

أهداف الحرب عند الأمم الأخرى

إن الحديث عن أهداف الحرب يلزمنا الرجوع إلى الأسباب المثيرة لها، والخوض في أسبابها يعرفنا أن أسبابها كثيرة ومتعددة، ومتجددة، ومعقدة لا يمكن فهمها ومعرفتها إلا بالرجوع إلى مظاهر الحياة الإنسانية التي تفسر لنا دوافع القتال بين البشر، فعلم الاجتماع قد يفسر لنا طبيعة التجمعات الإنسانية وتطورها وما يكتنف تلك التجمعات من عوامل التنافس الاقتصادي والسياسي، وعلم التاريخ يسجل لنا مراحل تطور الدول، والنشأة المسلحة التي عملت عليها، ومدى تأثير ذلك في المجالات الفكرية، والسياسية والاقتصادية، وإذا كانت أسباب الحروب متنوعة ومتجددة، ف كذلك ستكون الأهداف، لذلك سأقتصر على تعداد بعض الأهداف الرئيسة التي تهدف الحرب للوصول إليها:

• حب السيطرة والسيادة:

من أهم دواعي الحرب عند الشعوب حب السيطرة والسيادة والشعور بالتفوق العنصري، فقد وجدنا ممالك وإمبراطوريات العالم القديم: كقديما المصريين، والهكسوس، والحثيين، والآشوريين، وأهالي بابل، والفرس، والإغريق، كانوا جميعاً يقتتلون مع الجيران من أجل السيطرة ومد النفوذ إلى بقاع وممالك أخرى، ومن ذلك صراع روما وقرطاجنة أجيالاً متوالية، للتنازع على السيادة والسيطرة على حوض البحر الأبيض المتوسط، وظلت فكرة الحق للأقوى سائدة رداً من الزمان - بل وما زالت حتى وقتنا هذا رغم وجود المنظمات الدولية، والدول الناشئة تقاوم لاستكمال عناصر سيادتها، وما حدث في عصر الاستكشافات من فرض للسيطرة على الأقاليم الجديدة خير برهان على صدق ما ندعي، هذا وكانت تقوم الحروب من أجل السيطرة على الأماكن الخصبة، فساكن الأماكن المجربة كانوا دائبي الهجرة إلى المناطق الخصبة^١.

ومنذ القدم وجدت الحروب، وكان الدافع الأول لها هو الشعور بالتفوق العنصري والسيادة، فبعد أن تكون الاتحاد الإغريقي، اعتبروا أنفسهم شعباً ممتازاً فوق الشعوب الأخرى، وعملوا على إخضاعها له بالسيطرة عليها، وكانت علاقتهم بهذه الشعوب علاقة تحكمية لا ضابط لها،

١ - هيكلم، محمد خير، (١٩٩٦م)، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط٢، م٣، دار البيارق، بيروت، ج٢، ص٣-٤.
- رفعت، محمد، (١٩٩٢م)، التعاون الدولي والسلام العالم، القاهرة، ص٧.

وكانت علاقة عداة وحرب مشوبة بالقوة لا تراعي اعتبارات إنسانية، ويذكر أن الرومان لم يكونوا يعترفون لرأي شعب سواهم بأي حقوق قبلهم يتعين عليهم احترامها، ولذا كانت صلاتهم بهذه الشعوب صلات عدائية وسلسلة من الحروب أوحث بها السياسة العليا لروما، ويذكر أيضاً أن من الأسباب الرئيسية للحرب العالمية الأولى: يقظة القوميات واعتزاز كل منها بنفسها إلى حد التعصب للحرب، ولقد دفعت الكراهية القومية والعنصرية الرغبة في السيطرة باسم العناصر الممتازة- الشعوب التي تعتبر نفسها أسمى من شعوب أخرى إلى إشعال نيران الحرب العالمية الثانية^١.

فإذا لم يكن من العقل والأخلاق ما يضبط الحرب، فإن صاحب القوة لن يقف عند حد، بل سيسير وهو يضع جانباً كل ما يطلب منه مراعاته من احترام الإنسانية وحقوقها، وهمه من هذه الحرب هو ردع كل من يقف في طريق توسعه بالعنف والإرهاب، ولا نريد أن نضرب في أعماق التاريخ بحثاً عن الأمثلة على ذلك، بل يكفي أن نستذكر ما يصنعه الكيان الصهيوني في فلسطين يومياً بدافع الاستعلاء وحب السيطرة والتوسع، فالقتل للبرياء العزل، وهدم البيوت، وقطع الأشجار، والاعتداء على المقدسات . . . علاوة عن الضرب بقرارات الأمم المتحدة عرض الحائط، ورفض الانضمام إلى الاتفاقيات التي قامت تحت إشراف الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي سابقاً للحد من التسلح، وذلك قبل اتفاقية هلسنكي بتاريخ ٢٥ أيار سنة ١٩٧٢م.

• العامل الاقتصادي:

يعتبر العامل الاقتصادي من العوامل التي أدت إلى إشعال النيران لمعظم الحروب في القديم والحديث، لأن الدول إذا اجتازت البداوة والزراعة وانتقلت إلى طور الصناعة والإنتاج، احتاجت بطبيعة الحال إلى حاجات تستوردها من الخارج لغذائها أو لصنعها أو للغرضين معاً، واحتاجت أيضاً إلى الأسواق تروج فيها سلعها وتنتشر نفوذها الاقتصادي أولاً، ثم السياسي ثانياً، وضمناً لتحقيق غرضها من الوصول إلى الخامات والأسواق ترى الدول لزاماً عليها أن تحتفظ بإسطول تجاري وحربي ينقل الخامات ويدفع عنها الأذى وهي في عرض البحار، وبالجيش البرية تعبئها عند الحاجة، ذوداً عن كل أسواقها ومناطق نفوذها، ثم لا يلبث نفوذها الاقتصادي أن يتحول إلى نفوذ سياسي، وما أسرع ما ينقلب هذا النفوذ السياسي بفضل القوة إلى نفوذ حربي

١- انظر:

- عبد ربه، فلسفة الجهاد، ص ٤٢.

- أبو بكر ومثولي، حقيقة السلام، ص ٩-١٠.

استعماري، وما دامت العلاقات بين الدول بعضها مع بعض تقوم على أساس الغلبة والتنافس والأثرة وعدم التعاون، فإن الحرب لا بد أن تقوم بينها في سبيل الوصول إلى الغرضين السابقين، ومن أجلها كانت معظم الحروب في عصور التاريخ المختلفة، وفي مقدمة أسبابها الدوافع الاقتصادية^١.

ثم إن بعض الدول الصناعية الكبرى أصبحت تعتمد اعتماداً كبيراً على ما تصدره من أسلحة، فإذا كانت حرباً بين فريقين، فتحت تلك الدول صدرها لمن يريد شراء السلاح منها، فهي تحقق بذلك أمرين:

الأول: تهيئة سوق تجارية لتصريف السلاح، وهذا بدوره يؤمن مورداً مادياً يدعم اقتصاد تلك الدولة.

الثاني: تتعرف الدولة المصدرة على أرض الواقع العملي على مدى تفوق سلاحها، فتقوم بتطويره ونقادي ما كان فيه من عيوب، ليصبح سلاحاً رادعاً للدول المناوئة لها في المستقبل، ومثاله: ما وقع في الحرب العراقية الإيرانية في العقد قبل الأخير من القرن العشرين، حيث كانت هذه الحرب مختبراً لفحص كفاءة الأسلحة الأمريكية والروسية معاً.

• الحكومات والمصالح الحيوية :

يذكر فقهاء القانون الدولي أن الكثير من الحكومات على مر التاريخ وأياً كان نوعها، هي التي تخلق أسباب الحروب باسم الوطن، فتدعو لها وتهيئ العقول لقبولها، فجميع الحكومات تتمسك بحق السيادة الكاملة، وتأبى أن تعترف لأية هيئة فعلية بأية سلطة أكبر منها، بل إنها لترى في كل عمل ينتقص هذه السيادة هدماً لاستقلالها وإهداراً لكرامتها، وتسمي الحكومات كل ما يتصل بحق السيادة العامة "مصالحها الحيوية"، تصونها وتحرص عليها حرصاً شديداً، فمن أجل هذه المصالح الحيوية أبت الدول في نهاية القرن التاسع عشر أن تقبل مبدأ التحكيم الدولي في المسائل التي تمس الشرف الوطني، ولم تقبل الدول أن تنزل وتتخلى عن شيء ما في سبيل المسؤولية المشتركة لضمان السلم بين الدول، فترك للدول حق الانسحاب من عصبة الأمم كما تترك توقيع العقوبات على الدول العاصية من دون أي تحديد، ولما أصدرت الولايات المتحدة الأمريكية مع فرنسا ميثاق (سنة ١٩٢٨م)، وفيه تعاهدت الدول المشتركة في الميثاق باستنكار الحرب كوسيلة لحل المنازعات الدولية، أظهرت بعض الدول تحفظات قبل التوقيع، ومن هذه

١- انظر:

- رفعت ، التعاون الدولي والسلام العام، ص ٧.

- أبو بكر ومتولي، حقيقة السلام، ص ١٠-١١.

التحفظات يظهر أثر تمسك الدول بما تسميه "مصالحها الحيوية" في عرقلة وسائل السلم العام، أما الحرب الدفاعية فإن الدول تعتبرها صالحاً حيويًا وحقاً طبيعياً لها، ليس للمواثيق أو المعاهدات أن تحد من حرية الدول في استخدامه، ولذا أعدت نفسها للدفاع عن المصالح الحيوية، فأخذت جميع الدول بتسليح نفسها بمختلف الأسلحة: من برية وبحرية وجوية، وسمت هذه الدول وزارتها باسم وزارة الدفاع الوطني، وكلما زادت الدولة في قوتها ظننت الأخرى أنها مقصودة بهذا الاستعداد، فأخذت هي أيضاً بأسباب التقوية، وبهذه الطريقة شمل التسليح معظم الدول، بل أن كثيراً من الدول طغت ميزانية التسليح فيها على مرافق الحياة الأخرى، وهذا حاصل الآن بدول الشرق الأوسط، المحيطة بالكيان الصهيوني كالأردن وسورية ومصر والسعودية، وميزانية التسليح فيها إذا ما أخذت بدول مماثلة بعدد السكان والدخل الإجمالي للدولة، تجدها مرتفعة جداً، والسبب زيادة تسليح دولة الاحتلال الصهيوني، مما يشعر باقي الدول من جيرانها بضرورة التسليح لعله هو المقصود، مما ينعكس سلباً على تنمية خدمات الوطن.

وادعت ألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى، أنها دخلت الحرب لتخلص نفسها من الطوق الحديدي الذي كان يحيط بها غرباً من جانب فرنسا وشرقاً من جانب روسيا، وعلى رغم ارتباط إنجلترا بفرنسا ارتباطاً وثيقاً، اعتبرت اختراق ألمانيا لحياض بلجيكا تهديداً لكيانها وسلامة مصالحها، وفي مقابل الألمان نرى الحلفاء يؤكدون أنهم ينتصرون للأمم الصغيرة ضد الظلم والعدوان والتسلط.

• التوازن الدولي:

تبرر بعض الدول دخولها الحرب، لتحقيق التكافؤ بين الدول من حيث القوة والنفوذ، فإذا حاولت إحداها توسيع نفوذها إقليمياً أو سياسياً تصدت لها الدول الأخرى، ومنعتها من المضي في مشروعها الذي يهدد مصالح الآخرين. وقد كان التوازن الدولي مبدأ سياسياً سارت على نهجه دول أوروبا منذ القرن السادس عشر، فنكونت التحالفات ضد الإمبراطور شارل الخامس حين اتسع سلطانه، وفي القرن الثامن عشر أرسل لويس الرابع عشر ملك فرنسا حفيده فيليب ليتولى عرش إسبانيا، وخشيت الدول أن يؤدي ذلك إلى ضم إسبانيا إلى فرنسا، فيزداد بذلك نفوذه فتصبح خطراً على الدول الأخرى، فتألفت محالفة أوروبية ضده وقامت حرب الوراثة

^١ - رفعت، التعاون الدولي والسلام العالمي، ص ٩-١٠.

الإسبانية - وفيها امتاز "مارلبرو" القائد الإنجليزي الكبير، فكان النصر حليفه في مواقع عدة - فوقف لويس الرابع عشر في النهاية عند حده بمقتضى معاهدة "اترخت" سنة ١٧١٣م^١.

• الصراع المذهبي:

اتسم القرنان التاسع عشر والعشرون، بظهور مبادئ ومذاهب مختلفة، يميز بعضها طابع العنصرية العمياء والرغبة في سيادة عناصر معينة سيادة مطلقة على جميع العناصر الأخرى، مهما كلفها ذلك من ثمن. ومهما أريقَت في سبيل تحقيق هذه الغاية من دماء وانتهاك من حرمان، ويرد سبب ذلك إلى استغلال الحكومات لهذه النزعات، التي تدعو إلى الحروب وتجعلها واجبا مقدسا في نظر الجميع. ومن أبرز المذاهب التي ظهرت في هذه الفترة وكان لها أثرها على قضية الحرب والسلام النازية والشيوعية والصهيونية، هذا بغض النظر عن اتجاهات التفرقة العنصرية الأخرى، التي ما زالت سائدة في اتحاد جنوب إفريقيا وفي الولايات المتحدة الأمريكية^٢.

• الازدحام السكاني:

من أسباب الحروب وأكثرها شيوعا بين الشعوب البدائية هو الازدحام السكاني، والارتفاع المفاجئ في تعداد سكان منطقة معينة أو هبوط موارد الغذاء والمياه فيها. وتاريخ الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، يرسم لنا صورة للحرب الناجمة عن الحاجة والتوسع لامتلاك أرض جديدة. وكان للتنعصبي القبلي أثره في الحروب، فحينما يتوفر لدى الإنسان الوطنية والولاء والإحساس العقلي بالولاء للجميع، يتولد معه العداء نحو المجتمعات المجاورة. وكان الاعتقاد السائد في المجتمعات القديمة بأن الدم لا يغسله إلا الدم، وكانت القبيلة غالبا تتعصب لأفرادها أو تناصرهم في المطالبة بدمهم، والانتقام لهم، والدفاع عنهم عملا بالعصبية القبيلة، لذا سرت قاعدة - الحق للقوة - إلى العلاقات بين القبائل - فكانت الحروب القبيلة امتدادا للثأر الشخصي، أو كانت من نوع الغزوات والغارات القبيلة المعروفة قبل نشوء الدول العصرية التي أخذت القبيلة تتلاشى فيها تدريجيا^٣.

وهناك دوافع أخرى للحرب غير التي ذكرت، ترجع في معظمها للجهل السائد بين الشعوب، ولا شك أن هناك علاقة وثيقة بين ثقافة الشعوب والحرب.

^١ - رفعت، القانون الدولي والسلام العالمي، ص ١٥.

^٢ - شكري، عزيز شكري، (١٩٧٩م). مدخل إلى القانون الدولي، ط ١، جامعة دمشق، ص ١٤٧.

^٣ - أبو بكر ومتولي، حقيقة السلام، ص ١٧.

^٤ - رفعت، التعاون الدولي والسلام العام، ص ٥٠.

^٥ - محمصاني، صبحي، (١٩٩٣م)، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، جامعة دمشق، ص ١٧٠.

المبحث الثالث:

الفرق بين الحرب في القانون الدولي والجهاد في التشريع الإسلامي

يتناول هذا المبحث، أهم الفروق الرئيسة بين الحرب في القانون الدولي والجهاد في التشريع الإسلامي، ليظهر بجلاء لكل باحث أن سماحة الإسلام مركزة في كل أحكام هذا الدين العظيم، حتى وقت الحرب لا بدّ للأخلاق أن تبدو ظاهرة للعيان، إذ أن الجهاد لا يعدو أن يكون وسيلة لتحقيق هدف سام يتمثل بنشر الدعوة الإسلامية والتي هي أحسن . ولقد قمت بتقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: الفروق في دوافع الحرب .

المطلب الثاني: الفروق في سير العمليات الحربية.

المطلب الثالث: الفروق في آثار الحرب.

من خلال استعراض الأحكام الخاصة بباب الجهاد عند فقهاء المسلمين، لن نجد نصاً واحداً يدعو المسلمين لأن يسيطروا على العالم بالقوة، وينهبوا خيراته دون وجه حق، أو أن يستعبدوا شعوب العالم لتحصيل مغانم اقتصادية، كما فعل الاستعمار في بداية القرن العشرين في الدول العربية والإسلامية (ولا تزال حتى الآن كما هو الحال في العراق اليوم من قبل أمريكا)، حيث كان التقسيم يعتمد توزيع الثروات الطبيعية في تلك البلاد على المستعمرين.

إذن فدواعي الحرب في الإسلام تتمثل في رد العدوان، وحماية الدعوة الإسلامية والدعاة، ونصرة المستضعفين، ومقصود القتال هو إخلاء العالم من الفساد^١.

بينما دواعي الحرب عند الأمم الأخرى التي لا تدين بالإسلام، تقوم على عنصري القوة والسيطرة، وقد تكون دوافعها اقتصادية بحتة ومن أجل المصالح الحيوية، وقد تقوم من أجل شعور فئة بأن جنسهم مفضل على غيرهم من الأجناس أو لونهم يفوق باقي الألوان، فهذه الدواعي لا تعتمد على أصل ثابت، وإنما تدور مع المصلحة وحب النفس والسيطرة، فالحروب غير الشرعية غرضها تحقيق أكبر قدر من المصالح، واستعباد الشعوب وترك عبادة الله تعالى إلى عبادة غيره، ونهب الثروات دون وجه حق.

والناظر في دواعي الحرب العالمية الأولى والثانية يرى أنها لا تستند لأصول شرعية تقوم عليها الحرب العادلة، وكذلك حروب الحضارات القديمة كانت في أغلبها بحثاً عن حب السيطرة واستعراضاً للقوة لإرهاب الآخرين.

فالحروب عند غير المسلمين تنطلق بقيادة وجيوش حاكمة لا تعرف للرحمة عنواناً ولا للفضيلة مكاناً ولا للإنسانية نافذة، ولا للخلق دستوراً أو قانوناً، جل ما تعرفه الانتقام وتفرغ ما في النفس من رغبة في رؤية الدماء تتقاطر، لذلك كانت النتائج عبر التاريخ مروعة، ففي الحرب العالمية الأولى وحدها، كانت الخسائر بالأرواح حسب الإحصائية الرسمية التي أذيعت عام ١٩١٩م كبيرة جداً، فالقتلى الفرنسيين بلغ عددهم (١٣٨٥٠٠٠) وعدد قتلى الإمبراطورية البريطانية (٨٣٥٠٠٠) وفي أمريكا (٥١٠٠٠) حيث تم ذلك في مجازر بشرية فتاكة منظمة^٢.

^١ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٤، ص ٢٧.

- ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٧٦.

^٢ - حومد، عبد الوهاب، (١٩٧٨م)، الإجرام الدولي، مطبوعات جامعة الكويت، ص ١٢٤.

المطلب الثاني:

الفروق في سير العمليات الحربية

تعتبر العمليات العسكرية مختبرا يظهر مدى التزام الفرد المقاتل في سلك القوات المسلحة بأخلاق القتال وقوانينه وأعرافه، فالجندي المسلم يسير وتسير معه شريعته حيث حل، فهو يلتزم بقوانين يحاسب على مخالفتها أمام الله تعالى بعد الحساب الدنيوي، فإذا ما خرم قانونا تشريعيا أو أخلاقيا فإنه لا بد أن يتعرض للمحاسبة، والشعار عنده لتكون كلمة الله هي العليا.

وتتلخص أهم الفروق في سير العمليات العسكرية فيما بين المسلمين من جهة وغير المسلمين، في أن الجندي المسلم وكذا القائد المسلم ملزم بتطبيق أوامر الشرع الأمر باتباع وصايا رسول الله ﷺ وخلفائه من بعده الخاصة بأعمال القتال، والتي تأمر الجندي المسلم بالآتي:

أولاً: عدم قتال غير المقاتلة كالنساء والأطفال ورجال الدين والفلاحين وباقي المدنيين، ممن لم يشترك بالعمليات القتالية، فإذا ما اشتركت هذه الأصناف بالقتال، انقلب الحكم إلى جواز قتلهم، والمشاركة قد تحقق برأي أو قول أو إمداد أو قتال، أما في حالة الغارات أو التتربس فإن قتلهم لا يكون مقصودا لذاته^١.

والدليل على عدم قتل هذه الأصناف ما لم تقا، ما روي عن رسول الله ﷺ عن ابن عباس رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ، كان إذا بعث جيشا قال: "أخرجوا باسم الله، تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا ولا تمثلوا ولا تغلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع"^٢.

وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال: "انطلقوا باسم الله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخا فاتيا، ولا طفلا صغيرا ولا امرأة"^٣.

^١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١٢٩. - الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٨٧. - الشرييني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ٢٩٧.
^٢ - أبو داود، سنن أبي داود، رقم الحديث ٢٦١٣، ج ٣، ص ٣٧، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، وصححه الألباني في الجامع الصغير، ج ١، ص ٥٤٤، رقم الحديث ١٠٧٨.
^٣ - أبو داود، سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٧، رقم الحديث ٢٦١٤، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين، وضعفه الألباني، ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ١٣٤٦، ص ١٩٤.

وعن أنس بن مالك رضي أن رسول الله ﷺ قال: "انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخا فاتيا، ولا طفلا، ولا صغيرا، ولا امرأة، ولا تغلوا، وأصلحوا وأحسنوا، إن الله يحب المحسنين"^١.

وقد أوصى أبو بكر الصديق رضي أحد قواد جيشه المتجه إلى بلاد الشام بقوله: "إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له . . . وإني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا، ولا كبيرا هرما، ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلا ولا تفرقنه، ولا تغل ولا تجبن"^٢.

فمتى ما قاتل هؤلاء أو باشروا القتال برأي أو إمداد، انتفت علة عدم قتلهم، فالعلة في عصمة دمائهم عدم المقاتلة أو المشاركة في القتال، ومن المعلوم أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، فمشاركتهم في أعمال القتال بصور المشاركة المختلفة تعني حل قتلهم.

ثانيا: لا يجوز الإجهاز على المرضى والجرحى، ويجب أن يعاملوا معاملة إنسانية حسنة، إذ أن وصف القتال قد تخلف عنهم، فلا يجوز قتلهم وهم بهذه الحالة، وعليه لا مانع شرعاً من علاجهم ومعاملتهم معاملة طيبة تعكس رؤيا الدين الحنيف للبشرية جمعاء، ومن المعلوم أن المستند الشرعي في علاجهم والإحسان إليهم مبني أصلاً على الأمر بمعاملة الأسير معاملة حسنة^٣.

ويذكر عنه ﷺ يوم فتح مكة (٨هـ) أنه أوصى قادة الجيش بقوله: "ألا لا يجهزن على جريح ولا يتبعن مدبر، ولا يقتلن أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن"، ومن المعلوم أن قوله عليه السلام ينطبق على أهل مكة وغيرهم، فهو وإن قيل في ظرف خاص إلا أن اللفظ ورد بصيغة العموم وعدم التخصيص.

وبهذا، فكل جندي مسلم في أرض القتال يقدم على قتل من تأكد من وصفه بأنه جريح أو مريض لا يستطيع القتال، يعتبر أنما (قتل عمد مع معرفة الحال).

^١ - البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٣٠هـ)، السنن الكبرى، مطبعة دار المعارف، حيدر اباد، ط ١، ١٣٥٤هـ، ج ٩، ص ٩٠، باب ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان والكبير، الألباني، ضعيف الجامع الصغير، رقم الحديث ١٣٤٦، ص ١٩٤.

^٢ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوتق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكر، ما اظنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي علي يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

^٣ - الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص ٧٩٤.

^٤ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٨١، حديث رقم ١٦٥٢، كتاب الجهاد، باب أهل البغي. إسناده حسن، فيه عبد الملك بن سلع، قال ابن حجر: صدوق. تلخيص الحبير، ج ٤، ص ١٠٤.

ثالثاً: يحرم على المقاتلين ضمن القوات المسلحة الإسلامية التمثيل بالقتلى أو سرقة ما بحوزتهم، وينبغي تسليم موجوداتهم للقائد العسكري المسؤول، ويجب علينا شرعاً دفن جثثهم إكراماً لإنسانيتهم، أو تسليمها لذويهم إن طالبوا بها^١.

ومستند العلماء في حرمة المثلّى بالأعداء، ما روى سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: "اغزوا باسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا...".^٢

فهذا النص الصحيح الصريح، يدل بعبارته على حرمة المثلّى بجثث الأعداء، ويدل أيضاً على حرمة الغلول أي السرقة أثناء عمليات القتال من الجنود وغيرهم، والمثلة تعني: القطع والتشويه، بعد الظفر^٣.

يقول الإمام الشافعي -رحمه الله- في كتابه الأم: "وإذا أسر المسلمون المشركين فأرادوا قتلهم، قتلهم بضرب الأعناق ولم يجاوزوا ذلك إلى أن يمثّلوا بقطع يد ولا رجل ولا عضو ولا مفصل، ولا بقر بطن، ولا تحريق، ولا تفريق ولا شيء يدعو ما وصفت، لأن رسول الله ﷺ نهى عن المثلة"^٤.

رابعاً: لا يجوز أثناء سير العمليات الحربية التخريب والتدمير لغير ضرورة عسكرية مؤثرة في مجريات المعركة، لأن ذلك فساد، والله تعالى لا يحب المفسدين.

إذن فقانون الحرب الشرعي لا يجيز التخريب والتدمير إلا لضرورة، وما دام الأمر ربط بالضرورة، فلا بد أن تقدر بقدرها من قبل قادة العمليات العسكرية، لا حسب أهواء وتشهي الجنود في ساحة المعركة، ودليل هذا الأمر وصية خليفة رسول الله ﷺ أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث كان يوصي قادة جيشه بعشر: "لا تقتلن امرأة ولا صبياً، ولا كبيراً هزماً،

^١ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٦، ص ٢٥. - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ٢٦٢.

^٢ - الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص ٧٩٤.

^٣ - مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٢٥٧، رقم الحديث ١٧٣١، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الأمير للأمراء.

^٤ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ٦١٣.

^٥ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٣٥، رقم الحديث ٢٩٥٦، باب قصة عكل وعريضة، الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، (١٢٩٣هـ)، الأم، تحقيق زهري النجار، ط ٢، م ٢، دار المعرفة، بيروت، ج ٤، ص ٢٤٥.

ولا تقطعن شجرا مثمرا، ولا تخربن عامرا، ولا تعقرن شاة ولا بعيرا إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن^١.

فالأثر هنا صدر عن أبي بكر الصديق بوصفه إمام المسلمين، وكلامه يجب أن ينزل منزلة الأمر الواجب التنفيذ، ومفاده أن من خالف أمر ولي الأمر يعتبر قد خرج عن طور الطاعة مما يعرضه للعقاب.

وهذا النص الصريح يدل على حرمة التخريب والإفساد إلا لضرورة تتمخض عنها مصلحة ظاهرة في مسار العمليات العسكرية.

خامسا: للمسلمين الحق باستخدام الأسلحة النووية والكيميائية، والتي تسمى اليوم بالأسلحة العمياء، إذا بدأ العدو باستخدامها، نظرا لأنها عند قذفها لا تميز بين مقاتل وغير مقاتل، أو ما بين هدف عسكري أو هدف مدني، لذا فكثير من علماء المسلمين لا يجيز استخدامها، وإن أجاز البعض صناعتها وإضافتها للترسانة العسكرية كعامل ردع للأمم الأخرى^٢.

هذه أهم صفات وأخلاق المسلمين أثناء سير العمليات العسكرية، أما الأمم الأخرى فقد دل التاريخ ومن خلال استعراض الحربين العالميتين الأولى والثانية، أن لا مبادئ تحكم قادة الجيوش، وذلك قد ظهر من نتائج القتل في الحربين الذي وصل للملايين، ناهيك عن الخسائر المادية التي بلغت المليارات.

فقيادة العمليات العسكرية من غير المسلمين، هدفهم الوصول للنصر بأسرع وقت، وكسر شوكة عدوهم للأبد، وتحطيم كل مقاومة من الممكن أن ينكس عليها العدو، حتى لو وصل الأمر بقيادة القوات المسلحة لإصدار أوامر لجندهم بقتل كل شيء يتحرك أو بإزالة قرى بمن فيها عن ظهر الوجود، وكثرة جرائم الحرب الواقعة ضد الأشخاص تدل بقوة على عدم انصياع قادة الجيش لأخلاق وأعراف قانون الحرب.

فمثلا بذكر التاريخ أنه في شهر مايو من عام ١٩٤٥م، قصف الطيران الأمريكي مدينة درسدن الألمانية رغم أن الزحف الروسي كان قد تجاوزها ولم تعد لهذا السبب تشكل هدفا عسكريا، وقد أدى القصف إلى قتل (١٥٠) ألف شخص مدني، كما تم تخريب ٦٠% من أبنيتها، وفي ٦ أغسطس من عام ١٩٤٥م، أمر الرئيس الأمريكي (ترومان) بإلقاء قنبلة نرية

^١ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكر، ما اظنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي على يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

^٢ - محاضرات في فقه الجهاد لفضيلة الدكتور عارف أبو عبد عام ١٩٩٧م، كلية الشريعة- الجامعة الأردنية.

على مدينة هيروشيما اليابانية، والتي أودت بحياة ٧٨١٥٠ شخصا، إضافة لعشرات المشوهين^١.

وفي ٩ أغسطس من عام ١٩٤٥م، أمر الرئيس الأمريكي بإلقاء القنبلة الذرية الثانية على مدينة ناكازاكي اليابانية، فحصدت ٧٣٨٨٤ قتيلًا و ٦٠٠٠٠ جريح مع إبادة كاملة لكل حيوان وحشرة ونبات.

بهذه الأرقام تثبت أن واقع غير المسلمين أثناء سير العمليات العسكرية مختلف تماما عن منهجية المسلمين في ساحة المعركة. فقتل المدنيين وبارقام خيالية، وتدمير مدن وقرى عن بكرة أبيها، يعتبر عملا يشكر عليه الجنود إن صب في إنهاء الحرب وتحقيق النصر، فالأسلحة الذرية من المعروف أنها لا تفرق بين جندي ومدني، أو مقاتل وغير مقاتل من النساء والصبيان والشيوخ ورجال الدين ممن لا يشتركون غالبا في أعمال القتال، والتدمير والتخريب كما رأينا عند المسلمين، لا يكون إلا لضرورة مقدرة، وهو بخلاف الحال عند غير المسلمين ممن يقصدون التدمير والتخريب لإضعاف الروح المعنوية عند أعدائهم وكسر شوكتهم، مما يثبت أن الإسلام دين الأخلاق والمبادئ ودين السلام، بعكس غير المسلمين ممن يستخدمون كل الوسائل لكسب حروبهم حتى وإن كانت مخالفة لقوانين وأعراف الحرب العادلة.

^١ - لوند، رمضان، الحرب العالمية الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط٦، ١٩٧٩م، ص ١٤٦، ٣٨٩.

المطلب الثالث:

الفروق في آثار الحرب

عندما تضع الحرب أوزارها، يبدأ على الفور الطرف القوي المنتصر بوضع ما يشاء من شروط على الطرف المهزوم بغية إحكام السيطرة، وعندها تكون النظرة إلى الشعب المهزوم نظرة السيد لعبيده.

وغالباً ما تأخذ الدول المنتصرة حال إخماد الحرب بالسيطرة على مقاليد الحكم في الدولة المهزومة، بكافة الوسائل والطرق، حتى وإن استدعى الأمر قيام حالة طوارئ عامة أو ما يعرف بتطبيق الأحكام العرفية، ثم تأخذ الأمور مسلكاً آخر يتمثل بالسيطرة على أهم مرافق الدولة الاقتصادية، وخصوصاً ما له وزن في ميزان صادرات تلك الدولة، أعني ما يسمى بالثروات الاقتصادية، فالسيطرة على مناجم الذهب وآبار البترول تعتبر دافعاً رئيساً من دوافع قيام الحروب وأثر يؤخذ بعين الاعتبار بعد انتهاء الحرب.

فمصادرة الخيرات ونهب الثروات تعتبر مسلكاً طبيعياً لكل منتصر حتى يعوض ما خسره في سبيل تحقيق نصره المزعوم.

وقد تلجأ الدول المنتصرة كذلك بعد انتهاء حروبها، إلى إحكام السيطرة على الطرق والمنافذ التجارية، بغية التحكم بتلك البلاد اقتصادياً وسياسياً، ثم على الشعوب المنهزمة أن تطيع ما يلقي إليها من أوامر حتى وإن كانت في نظرها ظالمة، فلا مجال للعبد مناقشة السيد والسيف مسلط على رأسه، متى ما عصى سقط ذلك الرأس وكل من يحاول -وحسب شريعة الغاب- الاعتراض على وجود الأجنبي بعد انتهاء العمليات العسكرية، فإنه يعدّ إرهابياً يجب استئصاله بكافة الوسائل وتحت مسميات كثيرة، ناهيك عن عمليات التهجير القسري بطرد سكان المناطق المحتلة لتفريغ الأراضي لمصالح العدو المحتل، تماماً كما تفعل دولة الاحتلال الصهيوني بإخواننا في فلسطين، إضافة إلى قيام بعض الدول المنتصرة إلى قتل بعض من تأسروهم حتى لا يرفع ضدها في المحاكم الدولية قضايا إساءة معاملة الأسرى وحرمانهم من حقوقهم التي منحوها وفق قواعد الشرعية الدولية.

ومن الآثار المترتبة على قيام الحروب عند غير المسلمين أيضاً، استخدامهم الأعمى للأسلحة العمياء التي تعرف بأسلحة الدمار الشامل، حيث إن استخدام مثل هذه الأسلحة يخلف أثاراً قاسية على البشرية والبيئة معاً^١.

^١ - حومد، الإجماع الدولي، ص ١٢٤.

ولأن الحرب البشرية لا تخضع لقيود وضوابط شرعية، تكون نتيجتها غالباً مرهونة بما تحقق من مصالح ورغبات، فلم تتوان كثير من الدول من استخدام الأسلحة السامة والخانقة الكيماوية منها والبيولوجية، والتي لها تأثير لا ينكره أحد -سلبى بالطبع- على البيئة بكل ما فيها من تلويث للغلاف الجوي، وزيادة في اتساع رقعة طبقة الأوزون، وزيادة في ارتفاع نسبة كثير من الأمراض الناتجة عن عوادم هذه الأسلحة، ثم قد تخلف أثراً سلبية على الجينات الوراثية البشرية، كما حدث بعد ضرب مدينتي هيروشيما وناكازاكي عام ١٩٤٥م من قبل الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة قوات التحالف بأسلحة نووية لا زالت آثاراً شاخصة حتى هذه الساعة.

ففرض الشروط الظالمة، ونهب الثروات ومصادرة الخيرات، والسيطرة على الطرق التجارية واستعباد الشعوب والتأثير السلبي على مكونات البيئة وعلى الجينات الوراثية البشرية، كلها من أهم الآثار التي تخلفها الحروب البشرية عند غير المسلمين التي تحتكم لشرع الغاب المستند على مبدأ القوة والسيطرة.

أما المسلمون في فتوحاتهم، فيذكر أنهم يدعون أهل البلاد التي يريدون غزوها إلى إحدى خصال ثلاث: إما الإسلام وإما العهد وإما القتال، أما الإسلام فهو مقصود الدعوة الإسلامية، وأما العهد لأمان المسلمين من شر غيرهم، فالمعاهدات السلمية تعتبر خير دليل عن حسن النية، إن أبى العدو فيهم من ذلك أنه بيت سوءاً للمسلمين، فهو كالعدو المتربص يخلق حالة من الاضطراب والخوف المستمر، وعندها يلجأ للقتال لمقاومة التكبر والعناد ولدفع خطر كبير محتمل يتمثل بالعدو المتربص، وما أن تضع الحرب أوزارها وتخمد نيرانها، حتى يصبح أهل البلاد المفتوحة بعد اعتناقهم الإسلام مسلمين، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، يحكمهم نفس القانون وتتطلق أحكامهم من نفس الدين، لا تميز بينهم بين أبيض وأسود وعربي وعجمي وغني وفقير، فالمؤمنون إخوة على اختلاف ألوانهم وأجناسهم ولغاتهم. يقول تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

إِخْوَةٌ^١، والأخوة تقتضي أنهم أمام الشرع سواء كأسنان المشط، فلا تمييز بين حاكم ومحكوم

فالكل عباد لله وتحت شرع الله، فالأخوة في الدين والمساواة في الحقوق والاحتكام لشرع الله، من أهم الآثار الظاهرة لنهاية أي حرب إسلامية هدفها حماية الدعوة الإسلامية ونشرها حسب الأصول. فإن لم يسلم أهل الإقليم المفتوح، فلا بد حينها من عقد معاهدات رحمة تحفظ على أهل الإقليم أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، بشرط الخضوع لحكم الإسلام دون الإكراه على اعتناقه. وبهذا تظهر نظرة الإسلام التي تقر أهل الإقليم على ما في أيديهم مقابل ضريبة معينة،

^١ - سورة الحجرات، الآية رقم (١٠).

إن كانت على الأرض تسمى الخراج، وإن كانت على رؤوسهم تسمى الجزية، والنظرة هذه تقر أصل إنسانية الإنسان وتعطيه التكريم اللائق المنوط بكونه بشراً، فلا تجعله في مصاف العبيد، حتى تبرر مسألة استعباد الشعوب، لأن الإسلام جاء ليخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام.

إذن ففكرة استعباد الشعوب والسيطرة على ثرواتهم الاقتصادية وخيراتهم الطبيعية، وجبرهم على اعتناق دين مخالف لدينهم السماوي، أمر غير وارد أبداً في العقيدة الحربية الإسلامية، بعد أن تضع الحرب أوزارها، لأنها ليست من الدوافع الشرعية لقيام الحرب في شرعة الإسلام^١.

فغير المسلمين في الأقاليم المفتوحة من قبل المسلمين، بعد أن تخمد نيران الحرب، وتطفئ شرارتها، إما أن يعتنقوا الإسلام فيكونون كالمسلمين تماماً دون تمييز، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، ويصبحوا دعاة للدين وحماة لدعوته، وإما أن يبقوا على دينهم (أهل الكتاب فقط من يهود ونصارى)، ويبرموا عهد صلح وسلام مع المسلمين، يكونون فيه خير معين لنشر دعوة الإسلام وتحقيق المفهوم الصحيح للحرية الدينية، ويذكر أن مبدأ تفريغ الأرض لم يطبق أبداً في حروب المسلمين، إذ أنك لا تجد نصاً يشير للتاريخ فيه أن المسلمين قاموا بعمليات تهجير ضد سكان منطقة قاموا بفتحها صلحاً أو عنوة، بل نصوص التاريخ تظهر بجلاء أن قادة الجيش الإسلامي كانوا يحبذون بقاء الأراضي الزراعية خصوصاً في أيدي أصحابها لخبرتهم فيها.

فهذه عدالة الإسلام تظهر في الأفق لتبين للناس كافة، أن الإسلام دين سلام وحرية وليس ديناً متعششاً لإراقة الدماء واستعباد الشعوب ونهب خيراتهم، بل المقصد نشر الدعوة وإزالة العقبات ورد العدوان بعيداً عن مغنم الدنيا التي تشعل الحروب من أجلها عند غير المسلمين.

^١ - عبد السلام، القانون الدولي الإسلامي في الإسلام، ص ١٨٢.
- أبو بكر ومتولي، حقيقة السلام، ص ١١.

الفصل الثاني:

أركان جرائم الحرب ومعاييرها في الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

ويحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: أركان جرائم الحرب في الشريعة والقانون.

المبحث الثاني: معايير جريمة الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الدولي.

المبحث الأول:

أركان جرائم الحرب في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

إن الفعل أو الترك، لا يعدّ جريمة من الناحيتين الشرعية والقانونية، إلا إذا توافرت فيه أركان ثلاثة:

أولاً: وجود نص يحظر الجريمة، ويعاقب على ارتكابها، وهو ما يسمى بالركن الشرعي للجريمة.

ثانياً: إتيان العمل المكون لذات الجريمة، سواء كان العمل متمثلاً بالفعل أو الترك وهو ما يسمى بالركن المادي للجريمة.

ثالثاً: أن يكون الجاني مكلفاً، أي مسؤولاً عن الجريمة، وهو ما يسمى بالركن الأدبي للجريمة^١.

مما سبق يتضح، أن الركن الشرعي يقصد به وجود نص شرعي يحرم الفعل، ويوضح العقاب المترتب عليه وقت صدور الفعل، وبناء على الركن الشرعي تبني القاعدة الشرعية (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، ودليل ذلك من كتاب الله العزيز قوله تعالى: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يُلَوِّعُ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَمَلَهَا ظَالِمُونَ"^٢، ويستدل أيضاً للقاعدة من قوله تعالى: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى يَبْعَثَ رَسُولًا"^٣.

وينقل الزمخشري رحمه الله - عن قتادة قوله في تفسير هذه الآية: "أي ما كنا مهلكي قوماً إلا بعد الإعدار إليهم بالرسول، وإقامة الحجة عليهم التي تقطع عنهم"^٤. وأما ما يخص إتيان الفعل المحرم شرعاً وكذا القول المحرم شرعاً والمعاقب عليه بحد أو تعزير، والمسمى بالركن المادي، فإن الشارع الحكيم استثنى مرحلة التفكير أو التحضير وهي ما تسمى بنظرية الشروع، والتي لا يعاقب عليها المكلف إلا إن وصل الفعل فيها إلى مرحلة التنفيذ الذي ينتج عنه الأذى والفساد للآخرين^٥.

^١ - عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ١١١.

^٢ - سورة القصص، الآية رقم (٥٩).

^٣ - سورة الإسراء، الآية رقم (١٥).

^٤ - الزمخشري، محمود بن عمر (ت ١١٤٣م - ٥٣٨هـ)، الكشاف، ط ١، (٤م)، دار الريان، قطر، ج ٢، ص ٦٥٣.

^٥ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٣٤٣.

أما ما يتعلق بالجاني، فلا يعتبر الفعل جريمة إلا إذا كان الجاني، أي مرتكب الفعل بصورته الإيجابية أو السلبية مكلفاً وأهلاً للتكليف، ومقصودنا بالأهلية: صلاحية الشخص المكلف بأن تلزمه حقوق، وتثبت عليه واجبات تجاه نفسه والآخرين، فالأركان العامة، هي الأمور التي يجب توفرها في كل جريمة، كما أن هناك أركاناً خاصة لكل جريمة يشترطها الشارع والقانون، حتى تعتبر جريمة تستحق العقاب^١.

فإن توفرت الأركان الثلاثة الخاصة لكل جريمة على حده، اعتبر الفعل في نظر الشارع والقانون جريمة يعاقب عليها، ردعاً لكل مجرم ومنعاً لمن تسول له نفسه إتيان فعل محرم، وبالعقوبة تتحقق مصالح المجتمع أيضاً بتطهيره من برائن الإجرام. وفي هذا المبحث نتحدث عن أركان جرائم الحرب، فجريمة الحرب شأنها شأن غيرها من الجرائم الدولية، لها أركان واجبة التحقق حتى يمكننا القول بأننا بصدد جرائم حرب، وهذه الأركان هي التي سأبحثها في المطالب التالية:

المطلب الأول: الركن المادي.

المطلب الثاني: الركن المعنوي.

المطلب الثالث: الركن الشرعي.

المطلب الرابع: الركن الدولي.

^١ - عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج ١، ص ١١١ وما بعدها.

المطلب الأول:

الركن المادي

إن الجريمة في ركنها المادي عبارة عن نشاط أو سلوك إنساني له مظهر خارجي محسوس، وذلك لأن الجريمة تبدأ كفكرة في ذهن المجرم، ثم يعزم بعد ذلك على ارتكابها، ويتبع ذلك الإعداد والتحضير، ثم يبدأ بعد ذلك في التنفيذ، وقد يوفق لإتمام ما فكر في الوصول إليه من فعل مجرم، وقد يفشل ولا تقع الجريمة التي خطط لها، إما بفعل من المجرم أو رادع خارجي منع وقوع الجريمة، وما يهمنا في هذا الشأن أن أساس التجريم ينصب على المظاهر الخارجية المادية للسلوك^١.

فالشخص لا يحاسب شرعاً ولا قانوناً على ما في نفسه من فكر، وأن مرحلة المحاسبة بالعقاب أو الثواب تبدأ بعد وصول الفكرة حبسية النفس إلى أعمال ملموسة مادية ظاهرة للعيان، وهذا من رحمة الله تعالى بالإنسان، لعله يعدل عن سوء، ويثبت هذا ما أخرجه البخاري - رحمه الله - من حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: "إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم يتكلموا أو يعملوا به"^٢.

ويفترض في جرائم الحرب - باعتبارها جرائم دولية - وجود سلوك إنساني متمثل بمظهر خارجي محسوس يسمى بالركن المادي، وهذا السلوك قد يكون إيجابياً أو سلبياً ويشترط فيه أن يفضي إلى نتيجة يعاقب عليها القانون الدولي الجنائي سواء أكان سلوكاً أم نشاطاً إنسانياً بصورة الفعل أو الامتناع أو كليهما معاً.

ونخلص في النهاية إلى أن الركن المادي لجرائم الحرب يتكون من ثلاثة عناصر رئيسية هي: السلوك، النتيجة، والسببية، وهنا لا بد من بيان ماهية هذه العناصر الثلاثة المكونة لهذا الركن الهام، لذا قام الباحث بتقسيم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع:

الفرع الأول: السلوك.

يقصد علماء القانون عند إيرادهم لمصطلح السلوك بأنه: حركة عضوية إرادية تصدر عن شخص بعد فكر وروية معبرة عما بداخله^٣، من ماهية هذا المصطلح يتبين أن السلوك الذي يؤخذ عليه الجاني يتكون من عنصرين لا ثالث لهما، الأول استخدام الجاني أحد أعضاء جسمه،

^١ - عوض، محمد محيي الدين، دراسات في القانون الدولي الجنائي، ص ٨٤٧.

^٢ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠٢، رقم الحديث ٤٩٦٨، كتاب الطلاق، باب إذا قال لامرأته هذه اختي فلا شيء عليه.

^٣ - انظر: عبيد، حسين، الجريمة الدولية، ص ٩٥.

والعنصر الثاني أن يكون ذلك الاستخدام بمحض إرادته دون أي تأثير، فإن لم تحصل الحركة، أو حدثت بفعل قوة ضاغطة على جسم الجاني، فإن الجريمة لا تعد قائمة لانعدام المقدمات الأساسية للركن المادي للجريمة.

ينقسم السلوك إلى قسمين: سلوك إيجابي وسلوك سلبي، أما الإيجابي فإنه يتمثل في حركات عضوية صادرة من جسم الإنسان، بحيث تكون الحركات الصادرة متجهة نحو إثبات الفعل، ومن أمثلة السلوك الإيجابي في جرائم الحرب ما يذكره بعض فقهاء القانون الدولي، كقتل الجرحى والأسرى، وضرب المستشفيات ودور العبادة، ومثاله في أيامنا هذه^١ ما تحدثه الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها في دولة العراق الشقيق، حيث قامت القوات المسلحة المحتلة التابعة للقيادة الأمريكية بهدم وضرب المساجد وقتل الجرحى العزل من المدنيين أثناء تواجدهم في دور العبادة مما يعتبر سلوكاً إيجابياً أوجد مع باقي العناصر جريمة حرب.

علماً بأن السلوك الإيجابي قد يكون بسيطاً كجريمة الاغتصاب أثناء عمليات القتال من قبل القوات المسلحة، وقد يكون مركباً كسوء معاملة أسرى الحرب، ويذكر فقهاء القانون الدولي كذلك، بأن السلوك الإيجابي لا يشترط فيه أن يكون قاصراً على العمل المادي بل قد يتعداه إلى المحاسبة على التحريض الموصل للعمل المادي^٢، لذا ذكر الباحث في أبواب سابقة أن القانون الجنائي الدولي يعاقب المتأمرين تماماً كما يعاقب المنفذين، إن ثبت أن تحريض المتأمر السبب الرئيس في إيقاع جريمة الحرب من المنفذين، وأظن أن هذا العقاب مستند لأصل من أصول العدالة القائم على محاسبة المتسبب المشترك أو المحرض، وإن لم يكن متواجداً بساحة الجريمة وقت ارتكابها.

أما السلوك السلبي فإنه يعني الإحجام عن إتيان عمل معين يفرض القانون إتيانه، مما يترتب عليه عدم تحقق نتيجة يستلزم القانون تحققها^٣.

إن السلوك السلبي لا يكفي لقيام الركن المادي إلا إذا كان مخالفاً لواجب قانوني بحيث يؤثر السلوك في عدم تحقق نتيجة يوجب القانون تحققها، ومن أمثلة السلوك السلبي في جرائم الحرب، امتناع الرئيس الأعلى للقوات المسلحة المقاومة منع حدوث ارتكاب جرائم الحرب، مع علمه باعتزامهم على ارتكاب مثل تلك الجرائم.

وهناك شكل ثالث للسلوك يعرف بالسلوك الإيجابي بالامتناع، فيه ينظر لا لذات السلوك بل للنتيجة المترتبة على ذلك السلوك، إذ أن النتيجة عنصر أساسي في الركن المادي لتلك الجريمة،

^١ - تحديدا بتاريخ ٢٠٠٤/١١/١٥م (أحداث مدينة الفلوجة العراقية).

^٢ - انظر في ذلك: - علام، عبد الرحمن حسين، (١٩٨٨)، المسؤولية الجنائية في القانون الدولي الجنائي، القاهرة، ص ٣٨. - صدقي، عبد الرحمن، (١٩٨٤)، دراسة لمبادئ القانون الدولي الجنائي، القاهرة، ص ٦٦.

^٣ - انظر: حسني، محمود نجيب، (١٩٥٩)، محاضرات في القانون الجنائي الدولي، جامعة القاهرة، ص ٦٩.

لأن المنهي عنه هو عدم تحقق النتيجة فيعمل الجاني على مخالفة المحذور ويتخذ سلوكاً إيجابياً يفضي إلى تلك النتيجة^١، ومثال جرائم الحرب التي تقع عن طريق سلوك إيجابي بالامتناع جريمة قتل الأسير من خلال حرمانه من الطعام، مع التيقن أن هذا الحرمان لا محالة مؤدي لموته، والصورة الأخيرة للسلوك الإيجابي بالامتناع تطبقها اليوم الولايات المتحدة الأمريكية في العراق الشقيق، حيث حاصرت الولايات المتحدة بعض مدن العراق كالفلوجة والرمادي وهي مدن فيها المقاومة شرسية- وأسرت الكثير من أهلها ومنعت تعمداً الدواء الضروري عن بعضهم مما أدى لوفاة الكثير منهم، وقد سبق الولايات المتحدة بهذه الجرائم كيان الاحتلال الصهيوني، حيث كان في بداية الاحتلال يعتمد أن يمنع الماء والطعام عن بعض السجناء في فلسطين بقصد التعذيب مما أدى إلى وفاة عدد كبير من إخواننا في فلسطين.

الفرع الثاني: النتيجة.

يشير فتحي سرور إلى أن مقصد فقهاء القانون الجنائي الداخلي وكذا الجنائي الدولي للنتيجة ينصرف إلى كل تغير يحدث في العالم الخارجي كآثر لارتكاب السلوك الإجرامي، علماً بأن النتيجة قد تظهر منفصلة عن السلوك الذي أفضى إليها، ويتمثل ذلك في الجريمة المادية كالوفاة مثلاً، فهي منفصلة عن السلوك الذي أفضى إلى تحققها، وقد تظهر النتيجة ملازمة غير منفصلة للسلوك الإجرامي، ويتمثل هذا الأمر في الجرائم الشكلية، ومثالها الحريق، حيث إن القانون يجرم مجرد وضع النار ولا يحفل بما يعقبه من إتلاف^٢.

والنظرة القانونية لجرائم الحرب، يمكن تكييفها على أنها من الجرائم ذات النتيجة، فالأغصاب والقتل والتعذيب وسوء معاملة الأسرى، وتدمير دور العبادة والمساجد والكنائس، كلها أفعال السلوك الإجرامي فيها مؤد لا محالة إلى نتيجة حتمية يجرمها القانون^٣، وبالتالي يعاقب عليها الجاني، ومن هذه الجرائم ما يكون السلوك فيها مقترن بالنتيجة ومثالها سوء معاملة الجرحى، ومنها ما تكون النتيجة منفصلة عن الفعل، ومثالها أن ترمي دور العبادة والمدارس والمستشفيات بقنابل وصواريخ من بلد آخر، أو حتى من قارة أخرى، فإن الإطلاق يحصل من مكان وفي زمان معين، وتتم الإصابة بمكان آخر وزمان آخر.

ومثال هذا اليوم، ما يقع في العراق المحتل، حيث ترمى أراضي بصواريخ وقنابل من مياه إقليمية لدول أخرى وتحت سيادة مختلفة، بتوقيع من الولايات المتحدة الأمريكية، وكذا ما

^١ - انظر: سرور، احمد فتحي، (١٩٨١)، الوسيط في قانون العقوبات، القسم العام، دار النهضة العربية، ج ١، ص ٤١٢.

^٢ - سرور، الوسيط في شرح قانون العقوبات، الجزء الأول، القسم العام، ص ٤٢٩.

^٣ - عوض، دراسات في القانون الدولي الجنائي، ص ٣٦٧.

يلاقيه إخواننا في أفغانستان، حيث يتلقون الضربات المختلفة من أجواء مختلفة، صنفت عالمياً أنها من غير أجوائه الإقليمية، وهنا كما نرى لا بد من ربط النشاط الإجرامي بما يترتب عليه من نتائج من قتل أو تدمير، وإن كان النشاط الإجرامي على أرض الواقع قد وقع في بلد ووقعت النتيجة في بلد آخر.

الفرع الثالث: السببية.

السببية تمثل الصلة التي تربط بين الفعل والنتيجة، مؤكدة أن الفعل هو المتسبب في إحداث النتيجة، لذا فإن القول بإسناد هذه النتيجة إلى شخص معين، هو بمثابة تأكيد لرابطة السببية بين هذه الجريمة وبين فاعلها^١.

ومن هنا كانت السببية هي وسيلة الربط بين النشاط الإجرامي (السلوك) وبين النتيجة، فهي وفقاً لهذا المفهوم قاصرة على الجرائم المادية لا الشكلية، وذلك لأن الجرائم المادية يشترط القانون تحقق النتيجة فيها، ومن هنا كانت السببية أحد العناصر الرئيسية للركن المادي في جرائم الحرب.

ويخلص الباحث بهذا إلى ضرورة توافر العناصر الثلاثة في الركن المادي للجريمة، وهي السلوك الإجرامي ثم نتيجة مستندة في وجودها على هذا السلوك ثم صلة تربط ما بين الفعل والسلوك، ولكن متى يعدّ السلوك الإجرامي مكوناً لجريمة حرب؟ لا بد أن يكون السلوك الإجرامي قد وقع أثناء الحرب أو النزاع المسلح، ومن المعلوم أن الحرب تعتبر قائمة من الناحية القانونية بمجرد إعلان دولة ما الحرب على دولة أخرى، وكذا تعتبر الحرب قائمة من الناحية الواقعية بمجرد التحام الطرفين المتحاربين (القوات المسلحة لكلا الطرفين)، حتى وإن لم تسبق بإعلان حرب من أحد الدولتين، وهو عرف سائد في القانون الدولي، الاعتراف بالحرب إذا ما وقعت من الناحية الواقعية.

وهل يشترط لهذا السلوك الإجرامي الواقع أثناء الحرب أن يصدر فقط من أفراد القوات المسلحة. الصحيح، بأنه يعتبر جريمة حرب حتى وإن وقع من مدنيين ضد قوات مسلحة أو العكس من كلا الطرفين.

وقبل نهاية هذا المبحث يريد الباحث التنبيه على أن فقهاء المسلمين لم يهتموا بوضع نظرية خاصة للشروع في الجرائم، حتى أنهم لم يوردوا في كتبهم لفظ الشروع، لأنه مسمى

^١ - عبيد، رؤوف، (١٩٨٤)، السببية الجنائية بين الفقه والقضاء، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ٣-٤.

حديث من مسميات القانون الوضعي الحديث، ويرد عبد القادر عودة عدم اهتمام فقهاء المسلمين قديما بوضع نظرية خاصة للشروع، لسببين اثنين^١:

أولاً: أن الشروع في الجرائم لا يعاقب عليها بقصاص^٢ ولا حد، وإنما يعاقب عليها بالتعزير أياً كان نوع الجريمة، وقد اهتم الفقهاء بجرائم الحدود والقصاص، لأنها جرائم ثابتة لا يدخل أركانها وشروطها تعديل ولا تغيير، بعكس جرائم التعزير التي أوكل فيها أمر العقاب والعفو للحاكم، بحسب ما يحقق المصلحة العامة للمجتمع، فيحرمون -أولي الأمر- من الأفعال ما يرونه ماساً بالمصلحة العامة أو النظام العام، ويعاقبون عليه، ويتركون ما لا يرون ضرورة للعقاب عليه.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن أولي الأمر يستندون في الثواب والعقاب إلى الشرع الذي يأمر بتحقيق المصالح ودفع المفاسد، لا إلى أهوائهم ومصالحهم الخاصة، ويترتب على ذلك أن جرائم التعازير ليست ذات أهمية بالنسبة لجرائم الحدود والقصاص، وأن جرائم التعازير عقوباتها غير ثابتة، قد يعاقب عليها بعقوبات تافهة وقد يعاقب عليها بقوة جسيمة، وأن أغلب جرائم التعازير قد يعاقب عليها في زمان دون زمان ومكان دون مكان، وقد تتغير أركانها بتغير وجهة نظر أولي الأمر، ولهذا كله لم يتكلم الفقهاء عن جرائم التعازير إلا كلاماً عاماً، ولم يدخلوا في تفاصيل أركان الجريمة وشروطها، وعلى هذا الأساس لم يتكلموا عن الشروع بصفة خاصة، لأنه من جرائم التعازير.

ثانياً: إن قواعد الشريعة الموضوعية للعقاب على التعازير منعت من وضع قواعد خاصة للشروع في الجرائم، لأن قواعد التعزير كافية لحكم جرائم الشروع، فالقاعدة في الشريعة أن التعزير يكون في كل معصية ليس فيها حد مقدر وكفارة، أي أن كل فعل تعتبره الشريعة معصية هو جريمة يعاقب عليها بالتعزير ما لم يكن معاقباً عليها بحد أو كفارة.

ولما كان الحد والكفارة لا يعاقب بها إلا على جرائم معينة أتمها الجاني فعلاً، فإن كل شروع في فعل محرم لا يعاقب عليه بالتعزير، ويعتبر كل شروع معاقب عليه معصية في حد ذاته أي جريمة تامة، ولو أنه جزء من الأعمال المكونة لجريمة لم تتم، ما دام الجزء الذي تم محرماً لذاته، ولا استحاله في أن يكون فعل ما جريمة معينة إذا كان وحده، وأن يكون مع غيره جريمة من نوع آخر.

^١ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٣٤٣-٣٤٦ (بتصرف).

^٢ - ومن الجدير بالذكر أن الشارع الحكيم أوجب المعاقبة على الشروع في القتل فقط إن أدى إلى جرح أو قطع بالقصاص، إن أمكن ذلك، لأن الجرح أو القطع يعتبر جريمة تامة حتى وإن لم يتم القتل.

فالسارق إذا ما نقب البيت ثم ضبط قبل أن يدخله يكون مرتكباً لمعصية تستوجب العقاب لنقبه البيت، وهذه المعصية تعتبر في ذاتها جريمة تامة، ولو أنه بدء في تنفيذ جريمة السرقة، وهكذا كلما أتى السارق فعلاً تحرمه عليه الشريعة فهو مرتكب لمعصية، أي: جريمة تامة تستوجب العقاب، إذا نظرنا إليها على حده، مع أن هذه المعصية تعتبر جزءاً من جريمة أخرى إذا نظرنا إلى جريمة السرقة التي لم تتم، فإذا أتى الجاني سلسلة الأفعال المكونة لجريمة السرقة، فإن العقوبة المقررة هي الحد ويسقط التعزير.

وهكذا يتبين مما سبق، أنه لم يكن ثمة ما يدعو الفقهاء لوضع نظرية خاصة بالشروع في الجرائم، وإنما دعتهم الضرورة فقط إلى التفرقة بين الجريمة التامة والجريمة غير التامة في الحدود والقصاص، لأن الجريمة التامة دون غيرها هي التي تستوجب عقوبة الحد أو القصاص، أما الجرائم غير التامة فلا تستوجب هاتين العقوبتين وفيها التعزير فقط. ومن الخطأ البين أن يظن البعض أن الشريعة لا تعرف الشروع في الجرائم، إذ الظاهر مما تقدم أنها عرفت الشروع حق المعرفة، وكل ما في الأمر أنها عالجته بطريقتها الخاصة لا على طريقة القوانين الوضعية.

المطلب الثاني:

الركن المعنوي

يرى فقهاء القانون الدولي أن المقصود بالركن المعنوي في الجريمة الصور كافة التي تتخذها الإرادة بالجريمة عن عمد أو خطأ غير عمدي، أو بعبارة أخرى يرون أن الركن المعنوي هو ذلك الجانب النفسي الذي يتكون من مجموعة من العناصر الداخلية أو الشخصية ذات المضمون الإنساني والتي ترتبط بالواقعة المادية الإجرامية، فالركن المعنوي يمثل الاتجاه غير المشروع للإدراك والإرادة الحرة نحو الواقعة الإجرامية^١.

من المتفق عليه أن الإنسان الحي وحده محل المسؤولية الجنائية، فإذا مات سقطت عنه التكاليف ولم يعد محلاً للمسؤولية، واتفق كذلك على جعل الإدراك والاختيار أساساً للمسؤولية، فلا مسؤولية على المكره وفاقد الإدراك، وقد سبقت الشريعة الإسلامية القانون الوضعي بزمان بعيد بإرساء هذه القواعد^٢.

والدليل على أن الشريعة الإسلامية لا تؤاخذ المكره ولا فاقد الإدراك قوله تعالى: "إِلَّا مَنْ

أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ"^٣، وقوله تعالى: "فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"، وقوله ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ

تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^٤.

ومن هنا فإن مسألة الإدراك أو العلم وحرية الإرادة تلعب دوراً هاماً في إسناد المسؤولية الجنائية للمكلف (الإنسان)، وهذا يدفعنا إلى إبراز أثر العلم والإرادة (القصد الجنائي) في إسناد المسؤولية الجنائية.

^١ - انظر في ذلك:

- راشد، القانون الجنائي وأصول النظرية العلمية، ص ٣٥٣.

- سرور، الوسيط في قانون العقوبات، الجزء الأول، القسم العام، ص ٤١٦.

^٢ - عودة، التشريع الجنائي، ج ٢، ص ٣٩٣.

^٣ - سورة النحل، الآية رقم (١٠٦).

^٤ - سورة البقرة، رقم الآية (١٧٣).

^٥ - ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت ١٣٥٩م - ٧٣٥هـ)، سنن ابن ماجه، (تحقيق محمد فواد عبد الباقي)، م ١، دار الفكر، بيروت، ج ١، ص ٦٥٩، رقم ٢٠٤٣، باب طلاق المكره والناسي، كتاب الطلاق. وأخرجه الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطلاق، وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وافقه الذهبي في التلخيص، ج ٢، ص ١٩٨.

الفرع الأول: القصد الجنائي.

القصد الجنائي يقوم على عنصرين، الأول منهما الإدراك أو العلم، والثاني الإرادة الحرة المختارة، ولا تختلف النظرة إليه (القصد الجنائي) ما بين القانون الجنائي الداخلي والقانون الجنائي الدولي، بل إن الفقه الدولي الجنائي يسوي بين القصد المباشر والقصد الاحتمالي^١. ومبرر التسوية بين القصد المباشر والقصد الاحتمالي في القانون الجنائي الدولي تركز على عاملين^٢:

الأول: أن قواعد القانون الدولي الجنائي يغلب عليها الطابع العرفي، كما أن عناصر الجريمة الدولية غير محددة بطريقة دقيقة، لذلك يصعب الوقوف على الحالة النفسية للجاني، ولضمان الإنصاف والعدل لكفالة التطبيق السليم لقواعد القانون الدولي ينبغي أن يكتفى بتوافر الاحتمال كعلاقة نفسية تربط الفاعل بفعله.

الثاني: أن الجرائم الدولية تتم غالباً بإيعاز أو تكليف من الغير، فلا يرتكبها الجاني لتحقيق غرض شخصي ولا لحسابه الخاص، وهذا يقودنا إلى القول بصعوبة توافر القصد المباشر لدى الجاني، مما يعني أن الجريمة (جريمة الحرب) ترتكب في أغلب الأحيان مقترنة بقصد احتمالي.

وبعد هذا الاستعراض الموجز للقصد الجنائي، أرى والله تعالى أعلم، أن تبنى الجريمة على أساس القصد الاحتمالي للجاني لا على أساس القصد المباشر، لصعوبة إثباته من جهة، ولضيق العقوبة المناسبة بسبب تعذر إثبات القصد المباشر من جهة، لذا يتفق الباحث مع فقهاء القانون الدولي الجنائي الذين ذهبوا لأن تكون المسألة على أساس القصد الاحتمالي المعادل للقصد المباشر.

أما علماء الفقه الإسلامي، فإنهم أيضاً ينظرون للجاني الذي يرتكب الفعل متعمداً، بأنه قد ارتكب فعلاً مجرمًا بالشرع، ويستحق لتعمده أقصى أنواع العقوبة والعمد بمعناه الخاص عند علماء الفقه الإسلامي (عمد القتل)، هو أن يقصد الجاني الفعل القاتل ويقصد نتيجته، وهو يعادل

^١ - مثال القصد المباشر في جرائم الحرب: إطلاق قذيفة على مستشفى بقصد تدميرها وقتل من فيها من مرضى وجرحى، أما القصد الاحتمالي في نفس الصورة، أن يطلق القذيفة بقصد تدمير المستشفى دون أن تتصرف النية لقتل المرضى، لكن مطلق القذيفة توقع قتلهم ولم يشك ذلك عن إطلاقها، لكن قتلهم لم يكن أساساً (هدف رئيس).

^٢ - حسني، محاضرات في القانون الدولي الجنائي، ص ٨٨.

القصد المباشر عند فقهاء القانون الدولي الجنائي، أما القصد الاحتمالي فأرى أنه صورة طبق الأصل عن شبه العمد.

والشريعة الإسلامية لا تعرف شبه العمد إلا في القتل والجناية إلى ما دون النفس^١، وهو أمر غير مجمع عليه بين الأئمة الأربعة، فالإمام مالك - رحمه الله - لا يعترف به في القتل ولا فيما دون القتل، ويرى أنه ليس في كتاب الله تعالى إلا العمد والخطأ، فمن زاد قسماً ثالثاً زاد على النص، والزيادة على النص لا تجوز، فيمتنع وجود قسم ثالث، ودليل ذلك من كتاب الله تعالى، قوله تعالى: "وَمَنْ يَمُتْ مُؤْمِنًا مَّعْتَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا"^٢، وقوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَمُتْ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً"^٣، وعلى أساس هذا الرأي، يعرف مالك - رحمه الله - العمد في القتل بأنه إتيان

الفعل بقصد العدوان، فهو لا يشترط أن يقصد الجاني الفعل ويقصد نتيجته^٤، وهذا (أقصد المعنى الذي يتبناه الإمام مالك) يعرف بالمعنى العام للعمد، وهو قطعاً لا يشمل المقصود بمصطلح شبه العمد. بينما ذهب الحنفية^٥ والشافعية^٦ والحنابلة^٧ - رحمهم الله جميعاً - إلى الاعتراف بشبه العمد في القتل، ولكنهم اختلفوا في وجوده فيما دون النفس، فيرى الشافعية أن العمد فيما دون النفس، إما أن يكون عمداً محضاً وإما أن يكون شبه عمداً، وهذا القول الراجح في مذهب الحنابلة، بينما يرى الحنفية أن شبه العمد لا يوجد فيما دون النفس^٨، ورأيه هذا يتفق مع الرواية المرجوحة من مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

وشبه العمد في القتل معناه: "إتيان الفعل القاتل بقصد العدوان دون أن يتجه فيه الجاني إلى إحداث القتل، ولكن الفعل يؤدي للقتل"^٩، وحجة المفرقين بين العمد وشبه العمد، حديث رسول الله

^١ - الجناية على ما دون النفس، معناها الاعتداء على الجسم بما يؤدي للقتل كالضرب والجرح والقطع وقطع الأطراف وغير ذلك. عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٤٠٦.

^٢ - سورة النساء، الآية رقم (٩٣).

^٣ - سورة النساء، الآية رقم (٩٢).

^٤ - الخطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل، ط ٢، م ٦، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، ج ٦، ص ٢٤٠-٢٤١.

^٥ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ٥٢٩.

^٦ - الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ٢.

^٧ - ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٠٧-٢٠٨.

^٨ - الخرقى، أبو القاسم عمر بن الحسين، المختصر، (تحقيق زهير الشاويش)، ط ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٣هـ)، ص ١١٨.

^٩ - الكاساني، بدائع الصنعة، ج ٦، ص ٢٧٢.

^{١٠} - الخطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٢٤٢.

- ابن مفلح، إبراھيم بن محمد، المبدع، ط ١، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٠هـ)، ج ٨، ص ٢٤٩.

يُخَوِّ: "ألا إن في قتل خطأ العمد قتل السوط والعصا والحجر مائة من الإبل"^١، وسبب هذه التسمية، لأنه يشبه العمد من حيث قصد الفعل ولا يشبهه من حيث إنعدام قصد الفاعل. وبهذا يظهر أن شبه العمد أقل جساماً من العمد، وذلك مدعاة لأن تكون عقوبة شبه العمد أقل جساماً وأخف من عقوبة العمد، لأن القصاص كان هو العقوبة الأساسية إن لم يتحول بعد التنازل والصلح إلى الدية أو أكثر أو أقل، فعقوبة شبه العمد هي الدية مضافاً لها التعزير إن رأى الإمام بذلك مصلحة متحققة.

وهذا كله يدفعنا إلى المساواة ما بين العمد والقصد المباشر وشبه العمد والقصد الاحتمالي، ويدفع الباحث أيضاً إلى القول بضرورة إيقاع عقوبة القتل العمد فيمن أطلق قذيفة على مستشفى أو مدرسة لتدميرها مع أنه لا يريد أصلاً قتل من فيها، لكنه يعلم أن مجرد إطلاق القذيفة مؤد لقتلهم، فعلمه لم يمنعه من فعله، والحالة هنا شبه عمد.

الفرع الثاني: الخطأ غير العمد.

في الخطأ غير العمد، يرى فقهاء القانون الجنائي أن إرادة الجاني تنحرف إلى الفعل دون النتيجة، مما يجعله أقل جساماً من القصد المباشر والقصد الاحتمالي. والخطأ غير العمد يكون وقوعه على مرحلتين^٢:

الأولى: ما يعرف بالخطأ الواعي أو الخطأ بتبصر، حيث يتوقع الجاني إمكان تحقق النتيجة بناءً على ما فعله مع عدم إرادة النتيجة، ويقدر في نفسه أنه سيتجنبها دون أن يكون تقديره هذا مبنيًا على أساس.

الثانية: الخطأ غير الواعي أو ما يعرف بالخطأ بدون تبصر، حيث لا يتوقع الجاني نتيجة بينما كان في استطاعته ومن واجبه أن يتوقعها.

وبناءً على إيراد الصورتين السابقتين، يرى الباحث أن الخطأ غير العمد في القانون الوضعي يقابله مصطلح الخطأ عند فقهاء الشريعة الإسلامية الذي يقصد به أن يأتي الجاني الفعل دون أن يقصد العصبان، ولكنه يخطئ إما في فعله وإما في قصده، فأما الخطأ في الفعل فمثله أن يرمي طائراً فيخطئه ويصيب شخصاً. وأما الخطأ في القصد فمثله أن يرمي من يعتقد أنه جندي من جنود الأعداء، لأنه في صفوفهم فإذا به جندي معصوم الدم.

^١ - ابن ماجه، السنن، ج ٢، ص ٨٧٨، حديث رقم ٢٦٢٨، كتاب القتل شبه العمد، باب دية شبه العمد مغلظة. والحديث صحيح، انظر: ابن حجر، تلخيص الحبير، حديث رقم ١٦٨١، ج ٤، ص ١٥.
^٢ - حسني، محاضرات في القانون الدولي الجنائي، ص ٨٨.

ولا يرى الباحث أن الخطأ غير العمدى يلحق بما جرى مجرى الخطأ عند فقهاء المسلمين، وذلك لأن ما جرى مجرى الخطأ عند فقهاء المسلمين يعني أن يلحق الفعل بالخطأ ويعتبر جارياً مجراه في حالتين كما يذكر عبد القادر عودة: أولهما: أن لا يقصد الجاني الفعل ولكن الفعل يقع نتيجة تقصيره، كمن ينقلب وهو نائم على صغير بجواره فيقتله. وثانيهما: أن يتسبب الجاني في وقوع الفعل المحرم دون أن يقصد إتيانه، كمن حفر حفرة في الطريق لتصرف ماء مثلاً فيسقط فيها أحد المشاة^١.

ومن المعلوم أن الخطأ أكثر جساماً مما جرى مجرى الخطأ، لأن الجاني في الخطأ يقصد الفعل لذاته دون النظر للنتيجة مع إمكان توقع حدوثها، حيث تنشأ النتيجة المحرمة عن تقصيره وعدم احتياطه، بعكس ما جرى مجرى الخطأ حيث إن الجاني لا يقصد ذات الفعل والنتيجة تقع إما للتقصير أو التسبب كما رأينا.

نخلص مما سبق، إلى أن جرائم الحرب من الممكن تصور وقوعها وارتكابها عن عمد، ومن الممكن أيضاً أن يتصور وقوعها عن إهمال وتقصير (عدم احتياط)، وأياً كانت صورة وقوع الجريمة بالعمد (المباشر أو الاحتمالي) أو الخطأ (الواعي^٢ أو غير الواعي^٣)، فإن ذات إتيان الفعل يشكل جريمة تستوجب العقاب عليها وفق قواعد الفقه الإسلامي وكذا القانون الدولي، تحقيقاً لمبادئ العدالة ورفع الظلم.

الفرع الثالث: أثر الإكراه والجهل كموانع في المسؤولية الجنائية لجرائم الحرب. أولاً: الإكراه.

يعتبر الإكراه سبباً كافياً بذاته لامتناع المسؤولية الجنائية، ويرى فقهاء القانون أن الإكراه يقسم إلى نوعين:

أ- الإكراه المادي: يراد بهذا المصطلح محو إرادة الجاني تماماً بحيث لا ينسب إليه سوى حركة عضوية أو موقف سلبي متجرد من الصفه الإرادية^٤.

ومثال الإكراه المادي اليوم، ما تقوم به الدولة القوية التي تغزو بجيوشها أرض دولة صغيرة وتعتبر أراضيها لمهاجمة دولة ثالثة، فتتركها الدولة الصغيرة تفعل ذلك،

^١ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٤٠٧-٤٠٨.

^٢ - مثال الخطأ الواعي في جرائم الحرب: الجندي الذي يضرب أسير الحرب ليعترف بأسرار جيشه مع علمه بأن التعذيب قد يتسبب في موته، ولكنه يأمل ألا يحدث الموت، ولكن الموت يحدث.

^٣ - ومثال الخطأ غير الواعي: ما يقوم به جنود الأعداء من ترحيل للمدنيين المنتمين للدولة الخصم من مواطنهم في ظروف مناخية شديدة البرودة، فيتسبب ذلك بموت عدد كبير منهم.

^٤ - مرور، الوسيط في قانون العقوبات، الجزء الأول، القسم العام، ص ٥٢٠.

وتتخذ من أرضها قاعدة للهجوم لعدم قدرتها على المقاومة. وينطبق هذا المثال على ما تفعله الولايات المتحدة الأمريكية، حيث اتخذت من أرض دولة الكويت قاعدة عسكرية لضرب العراق الشقيق وقتل أهله، وبالطبع فإن النظام الحاكم في دولة الكويت لا يستطيع رد طلب الولايات المتحدة الأمريكية في استخدام أراضيها لأغراض عسكرية.

ب- الإكراه المعنوي: يقصد بالإكراه المعنوي، ضغط شخص على إرادة شخص آخر بقصد حمله على إتيان سلوك إجرامي معين، ويتخذ هذا الضغط صورة التهديد بأذى جسيم أو شر مستطير يحق بالمكره، فيقدم على الجريمة تجنباً لما قد يلحق به من أذى^١. وتتمثل صورة الإكراه المعنوي بالأمر الصادر من قائد الجيش للجنود بالإجهاز على الجرحى أو الأسرى، فإن لم يطبق الأمر من القائد كانت الخيانة العظمى وعقوبتها الإعدام.

بعد هذا العرض، الموجز لنوعي الإكراه، يرى فقهاء القانون الدولي أن مرتكب جريمة الحرب إذا ارتكبها تحت تأثير إكراه مادي أو معنوي من أي نوع، فإنه يعدم المسؤولية الجنائية. أما مصطلح الإكراه عند فقهاء المسلمين، فإنه يقصد به أن يهدد المكره، بعاجل من أنواع العقاب يؤثر العاقل لأجله الإقدام على ما أكره عليه وغلب على ظنه أنه يفعل به ما هدد به إذا امتنع عما أكره عليه^٢.

والإكراه عند فقهاء الحنفية نوعان^٣:

أ- نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار، وهو ما خيف فيه تلف النفس، ويسمى إكراها تاماً أو إكراها ملجئاً.

ب- ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار، وهو ما لا يخاف فيه التلف عبادة كالحبس والقيد مدة قصيرة، والضرب الذي لا يخشى منه التلف، ويسمى إكراها ناقصاً أو إكراها غير ملجئ.

وينكر أهل الفقه الإسلامي أن الإكراه الناقص لا يؤثر إلا في التصرفات التي تحتاج إلى الرضى كالبيع والإجارة، بينما الإكراه التام فيؤثر فيما يقتضي الرضا والاختيار معا كارتكاب الجرائم، فمن أكره على جريمة القتل ينبغي أن يكون الإكراه الواقع عليه بحيث يعدم رضاه ويفسد اختياره، أي إكراه ملجئ تام^٤.

^١ - حسني، محمود نجيب، (١٩٧٢)، شرح قنوت العقوبات، القسم العام، ط٣، القاهرة، ص ٦٦٦.

^٢ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٣، ص ٢٩٠.

^٣ - ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت ١٥٦٣م - ٩٧٠هـ)، البحر الرائق، ط١، دار المعرفة، بيروت، ج ٣، ص ٨٠.

^٤ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ١٢٧. - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٣، ص ٤٤.

- النووي، المجموع، ج ٦، ص ٣٣٦. - ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٢٩٠.

واختلف الفقهاء في الإكراه المعنوي، هل هو مؤثر كالمادي أم لا؟

أورد ابن قدامة - رحمه الله - في المغني الرأي المرجوح لأصحاب مذهب الإمام أحمد الذين يرون أن الإكراه يقتضي شيئاً من العذاب مثل الضرب والخنق وعصر الساق، وأن التوعد بالعذاب لا يكون إكراهاً، واستدلوا لذلك بما ورد عن عمار بن ياسر صاحب رسول الله ﷺ حيث أخذه الكفار، فأرادوه على الشرك بالله فأبى، فلما غطوه بالماء حتى كادت روحه تزهق أجابهم ما طلبوا، فانتهى إليه النبي ﷺ وهو يبكي، فجعل يمسح الدموع من عينيه ويقول: "أخذك المشركون فغطوك في الماء، فأمروك أن تشرك بالله ففعلت، فإن أخذوك مرة أخرى، فافعل ذلك بهم"، ويستدلون أيضاً بما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه - أنه قال: "ليس الرجل أميناً على نفسه، إذا أوجعته أو ضربته أو أوثقته"^١.

فالخلاصة التي يبني عليها هذا الرأي، أن الإكراه يستلزم فعلاً مادياً يقع على المكره، فيحمله على إتيان ما أكره عليه، فإن لم يكن الإكراه مادياً وسابقاً للفعل الذي يأتيه المكره، فلا يعتبر الفاعل مكرهاً.

بينما يرى الإمام أبو حنيفة النعمان^٢ والإمام مالك بن أنس^٣ والإمام الشافعي^٤ وأصحاب الرأي الراجح في مذهب الإمام أحمد^٥، أن الوعيد بمفرده يعتبر إكراهاً بل أن الإكراه لا يكون غالباً إلا بالوعيد أو بالتعذيب أو بالقتل أو بالضرب.

بناءً على ما تقدم فالإكراه يصح أن يكون مادياً، وكذلك يصح أن يكون معنوياً، أما المادي منه فما كان التهديد والوعيد فيه واقعاً، أما المعنوي فما كان التهديد والوعيد فيه معلق الوقوع على عدم التزام المكره بما طلب منه.

ويشترط الفقهاء حتى يكون الإكراه مؤثراً، أن يكون الوعيد ملجئاً، حيث يعدم الرضا كالقتل والضرب الشديد، مع الأخذ بعين الاعتبار أحياناً أن ما يكون مؤثراً في زيد قد لا يكون مؤثراً في عمر، علماً بأن الفقهاء^٦ يرون أن الشتم والقذف ليسا من الإكراه المؤثر المعهود.

^١ - ابن حجر، فتح الباري، ج ١٢، ص ٣١٢، وقال ابن حجر لخرجه ابن حميد... ورجاله ثقات مع إرساله.

^٢ - الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق، (١٤٠٣هـ)، المصنف، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ج ١٠، ص ١٩٣. إسناده حسن، فيه علي بن حنظلة، قال ابن حاتم: مشهور. الجرح والتعديل، ج ٦، ص ١٨١.

^٣ - ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٢٩١-٢٩٢.

^٤ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٨٠.

^٥ - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٣، ص ٤٤.

^٦ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٣، ص ٢٩٠.

^٧ - ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي، الفروع، (تحقيق أبي الزهراء حازم القاضي)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ)، ج ٥، ص ٢٨٥.

- ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٢٩٢.

^٨ - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٢٤١.

ويشير ابن عابدين -رحمه الله- في حاشيته إلى أن أمر صاحب السلطان، كالحاكم في أيامنا هذه، ورئيس هيئة أركان الجيش، ومن كان يتمتع بمنزلة الحاكم باستخدام نفوذ القوة، يعتبر في ذاته إكراها دون حاجة إلى اقترانه بالوعيد أو التهديد إن كان المفهوم أن جزاء المخالفة هو القتل أو الضرب الشديد أو الحبس والقيد، وبالمقابل يرى ابن عابدين أن أمر من لا سلطان له لا يعتبر إكراها^١، وكان السلطة المخولة للنفوذ هي ما بنى ابن عابدين عليها أمر الإكراه.

إن أمر قائد القوات العسكرية -وقت العمليات الحربية- للجنود بالإجهاز على أسرى الدولة الخصم، أو الأمر بإطلاق صاروخ على مدرسة أطفال، مع علم الجنود بوجود تلاميذ بها، هو بمثابة الإكراه الملجئ، خاصة إذا علم أن عدم تنفيذ الجندي لأمر القائد يمثل خيانة عظيمة بأعراف القوات المسلحة، مما يترتب عليه العقوبة بالسجن الطويل أو الإعدام، إذا ما ربط الأمر بنتيجة المعركة.

ولكن -إن كان المترتب على عدم تنفيذ الجندي للأمر مجرد الطرد من الخدمة العسكرية أو حسم جزء من راتبه أو مكافأة نهاية الخدمة- يرى الباحث أن هذه الآثار المترتبة لا تعد إكراها ملجئاً أبداً.

وبالتالي، فإن الجندي في أرض المعركة إن أكره على قتل أبرياء من أسرى وجرحى بأمر قائد عسكري، وكان أثر ذلك الأمر القتل أو السجن الطويل للجندي -إن خالف الأمر، فإنه يعدّ المسؤولية الجنائية، بناءً على قواعد القانون الدولي الجنائي، التي ترى من الإكراه معدماً للمسؤولية الجنائية.

أما قواعد الشريعة، فإنها أبداً لا تسمح للجندي المسلم إطاعة قائده العسكري فيما كان يشكل معصية لله تعالى، ومن المعلوم أن قتل الجريح معصية، وأن تدمير مستشفى بمن فيها يعتبر معصية، وأرى أن الإكراه المادي والمعنوي أيضاً لا يرفع شيئاً من المسؤولية الجنائية في الدنيا، لأن الجندي والرئيس في إثبات الجريمة سواء، وأما أمام الله، فله الأمر، ومستند الباحث في ذلك أن نفس الجندي ليست بأفضل من نفوس الآخرين أمام الله، خاصة وإن كانوا أبرياء.

لذا يرى الباحث أن الشريعة فارقت القانون الجنائي الدولي، في أنها لم تعتبر كلا من الإكراه المادي والمعنوي، مؤثراً في انعدام المسؤولية الجنائية، بعكس القانون الدولي الجنائي الذي يرى أن مرتكب جريمة الحرب إذا ارتكبها تحت تأثير إكراه مادي أو معنوي من أي نوع، فإنه يعدّ المسؤولية الجنائية للفاعل.

١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ١٢٩.

وأما قول ابن عابدين الذي يرى فيه أمر السلطان إكراهها، فإنه لا ينطبق على أمر القائد بالقتل أو الزنا، لأن الإكراه فيها غير مؤثر في شرعنا الحنيف، وفي غيرها مؤثر في رفع العقوبة أو التخفيف منها.

ويشترط أيضاً -حسب ما يراه ابن عابدين في حاشيته- للإكراه حتى يكون مؤثراً، أن يكون الوعيد بأمر حال^١، وليس مؤجلاً، بحيث يحمي المكره نفسه، وضابط الأمر الحال (الوعيد)، أن يوشك أن يقع بالمكره إن لم يستجب لما أكره عليه.

ويورد بعض الفقهاء شروطاً أخرى مثل، أن يكون المكره قادراً على إيقاع ما وعد أو هدد به المكره، فإن لم يكن قادراً فلا عبرة بهذا الإكراه.

وبهذا يخلص الباحث، إلى أن الإكراه على القتل معصية (جريمة) كبرى في شرعنا الإسلامي الحنيف، وأن الإكراه بنوعيه المادي والمعنوي على القتل غير معتبر في نفي المسؤولية الجنائية عن الفاعل، بعكس موقف القانون الدولي الجنائي، الذي يرى أن الإكراه المادي والمعنوي مؤثراً في انعدام المسؤولية الجنائية بالنسبة للفاعل^٢.

ثانياً: الجهل.

يقصد بالجهل عند فقهاء القانون الوضعي: القصور الكامل في معرفة شيء ما^٣، إذ الجهل نفي لكل المعرفة، وقريب من الجهل الغلط الذي هو قصور نسبي في المعرفة يترتب عليه فهم غير دقيق للمعرفة، ومن المعلوم عند فقهاء القانون الجنائي، أن الجهل يؤثر في الإسناد المعنوي للجريمة بحالتين، إحداها أن يكون الجهل قد انصب على عناصر الجريمة الرئيسية، ومثالها: اعتقاد شخص بأنه يطلق النار على حيوان فإذا بالمصاب إنسان، ففي هذه الحالة يستبعد القصد الجنائي، والحالة الثانية فيما إذا انصب الجهل على عناصر أو صفات ثانوية للجريمة، فإن الإسناد المعنوي يبقى ولا ينفي، ومثاله: كمن أراد أن يقتل زكريا فصبو بندقيته نحو أحمد معتقداً أنه زكريا، وبعد حدوث عملية القتل، تبين أنه الشخص غير المطلوب للجاني، فالجاني هنا قاتل عمد لأن القانون ينص على أن الخطأ في شخصية القتيل لا يؤثر في الإسناد^٤.

^١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ١٢٨.

^٢ - هذا الفارق يظهر من خلال أن الجندي المسلم لا يمكن (الأمر نسبي)، أن يقترب جريمة حرب، كان يطلق صاروخ على مدرسة، بعكس الجندي غير المسلم من الممكن أن يفعل ذلك في حال تعرض كليهما لأمر من قائد عسكري يترتب عليه وعيد (ويعتبر عملية إكراه).

^٣ - الأنصاري، زكريا بن محمد، الحدود الأنيقة، (تحقيق مازن المبارك)، ط ١، دار الفكر، بيروت، (١٤١١هـ)، ص ٦٧.

^٤ - عبيد، الجريمة الدولية، ج ١، ص ١١.

ومن المعلوم أن^١:

موقف القانون الجنائي يكاد يكون واضحاً ومتفقاً مع موقف الشريعة الإسلامية، التي ترى أيضاً في الجهل سبباً من أسباب تخفيف العقوبة.

إذ في حالة ما كان الجهل أو الغلط منصبا على العناصر الجوهرية للجريمة، وكان مثالها فيمن اراد قتل حيوان فقتل إنساناً بالخطأ، فإن الفعل هنا بأصله مباح وهو صيد الحيوان ولكنه انقلب إلى حالة تسمى شرعاً (الخطأ في الفعل)، والأصل المتفق عليه بين أهل الفقه الإسلامي، أن الجريمة هنا غير عمدية وأنها وقعت بخطأ وتقصير من الفاعل (الجاني).

والقانون الجنائي الوضعي لا يعاقب الفاعل هنا، لأن الفعل كان بأصله مباحاً، وكذا الأمر في الشريعة الإسلامية، إن أتى الجاني فعلاً مباحاً، أو يعتقد أنه مباح، فتولد عنه ما ليس مباحاً، فهو مسؤول عنه جنائياً، سواء باشره أو تسبب به، إذ ثبت أنه كان يمكنه التحرز منه، فإذا كان لا يمكنه التحرز منه إطلاقاً فلا مسؤولية^٢.

فإن الذي كان ينوي صيد الحيوان وأصاب إنساناً، فإن فعله بأصله مباح، فإن كان قد ثبت نقصيره في عملية التسديد أو عدم معرفته باستخدام السلاح، فيجب أن يسأل عن نقصيره، وإلا فلا مسؤولية عما وقع منه خطأ من غير تعمد.

وأما في الحالة التي يكون تأثير الجهل فيها منصباً على الصفات الثانوية للجريمة، كمن بصوب بندقيته إلى زيد ليقتله معتقداً أنه عمرو، فإن الجاني يعتبر مسؤولاً جنائياً عن فعله وأن جهله هنا لا ينفي المسؤولية، بل اعتبر الجاني هنا قاتلاً عمداً.

هذه الحالة في الفقه الإسلامي تبحث تحت مسألة الخطأ في الشخص والخطأ في الشخصية، حيث يراد بمصطلح الخطأ في الشخص أن يقصد الجاني قتل شخص معين فيصيب غيره، ويراد بالخطأ في الشخصية أن يقصد الجاني قتل شخص على أنه زيد فيتبين أنه عمرو، علماً بأن الخطأ في الشخص يصنف على أنه خطأ في الفعل، بينما يصنف الخطأ في الشخصية على أنه خطأ في ظن الفاعل وقصده^٣.

اختلف الفقهاء في حكم الخطأ في الشخص والشخصية، فرأى البعض أن الجاني يسأل عن الجريمة باعتباره متعمداً، ورأى آخرون أن الجاني يسأل عن الجريمة باعتباره مخطئاً.

١ - عبيد، الجريمة الدولية، ج ١، ص ١١.

٢ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٤٣٣.

- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط ١، المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٨هـ، ج ٧، ص ٢٢٤.

٣ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ٤٣٦.

حيث اعتمد أكثر فقهاء المذهب المالكي وبعض الحنابلة، أن الجاني يعتبر متعمداً، وهم يفرقون بين ما إذا كان الفعل المقصود أصلاً محرماً أو غير محرم، فإن كان المقصود أصلاً محرماً، فإن الخطأ في الفعل أو في الظن، لا يؤثر على مسؤولية الجاني شيئاً، لأنه قصد في الأصل فعلاً محرماً فهو جان متعمد^١.

وإلى القول بأن الجاني يعتبر مخطئاً لا متعمداً في جريمته، ذهب فقهاء الحنفية^٢ وفقهاء الشافعية^٣ وبعض الحنابلة^٤، ومستند هؤلاء فيما ذهبوا إليه، أن من قصد قتل شخص أو إصابته فإخفاً في فعلته أو في ظنه وقتل أو أصاب غيره، فإن الجاني يكون مسؤولاً عن القتل الخطأ ولا يجاوز الأمر لغيره بغض النظر عما إذا كان الفعل بأصله مباحاً أو محرماً، وذلك لأن الجاني اتفاقاً لم يقصد أن يقتل من قتل أو أن يصيب من أصاب.

يخلص الباحث من هذا، أن الجهل بالصفات الثانوية بالجريمة لا ينفي أبداً المسؤولية الجنائية، بينما إن أخطأ الجاني بالشخصية فإنه متعمد في إثبات جرمه.

^١ - الخطاب، مواهب الجليل، ج ٤، ص ٤٥.

- ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٢١٦.

^٢ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٢٣٤.

^٣ - الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ٢٥.

^٤ - ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٢١٧.

المطلب الثالث:

الركن الشرعي

يقصد بالركن الشرعي وجود نص يجرم الفعل ويوضح العقاب المترتب عليه وقت صدور الفعل، علماً بأن وجود النص المجرم للفعل المعاقب عليه لا يكفي بذاته للعقاب على كل فعل وقع في أي وقت وفي أي مكان ومن أي شخص، وإنما يشترط للعقاب على الفعل المجرم أن يكون النص الذي حرّمه نافذ المفعول وقت اقتراف الفعل، وأن يكون سارياً على المكان الذي اقترف فيه، وعلى الشخص الذي اقترفه، فإذا تخلف شرط من هذه الشروط امتنع العقاب على الفعل المحرم^١.

ويذكر فقهاء القانون الوضعي أن الركن الشرعي يثير في مجال القانون الدولي الجنائي جدلاً فقهيًا لا يثيره في مجال القانون الجنائي الداخلي، فقاعدة التجريم في مدونات العقاب الداخلية تقوم على مبدأ الشرعية الذي يعني أن لا عقوبة ولا جريمة إلا بنص يحددها قبل صدور الفعل، وذلك لأن الطبيعة العرفية للقانون الدولي الجنائي لا تجيز محاكمة شخص عن فعل لا يعتبره العرف الدولي جريمة في الوقت الذي ارتكبت فيه، يستوي في ذلك أن يكون الفعل مؤثماً بواسطة العرف مباشرة أو النص على صفته الأثمة في معاهدة أو اتفاقية دولية^٢.

ويرى الباحث أن هذا الجدل الفقهي في القانون الدولي الجنائي لا وجود له في أحكام الفقه الإسلامي وذلك لأن الجرائم إما أن تقع تحت حد أو قصاص أو تعزير، فالنص موجود والعقاب المترتب عليه موجود، والجريمة لها نفس العقاب بغض النظر عن مكان وقوعها، ولا ينظر للعرف إن صادم أحكام وقواعد ومقاصد الشريعة الإسلامية، وكذلك تمنح الشريعة الإسلامية كل معاهدة أو اتفاقية دولية صفة الشرعية إن انسجمت مع القواعد العامة والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

ففي إطار القانون الدولي الجنائي، عندما يريد القاضي الجنائي أن يكيف واقعة معينة على المستوى الدولي، بأنها مشروعة أو غير مشروعة، يجب عليه أن يرجع إلى الاتفاقيات الدولية العامة والخاصة، العرف الدولي المقبول بمثابة قانون، مبادئ القانون العامة التي أقرتها الأمم المتحدة، أحكام المحاكم ومذاهب كبار المؤلفين في القانون العام في مختلف الأمم، مبادئ العدل

^١ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ١١٢.

^٢ - عبيد، الجريمة الدولية، ص ١٣.

والإنصاف متى وافق الأطراف على ذلك، وهذه المصادر حوتها المادة رقم (٣٨) من النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية^١.

ويذكر الباحث هنا أن الرجوع لهذه المصادر في تجريم الفعل وإخراج عقاب مناسب يقتضي إعمال القياس والتوسع في التفسير، وهذا بطبعه يعود للطبيعة العرفية الغالبة على أحكام القانون الدولي الجنائي والذي يعتمد كما رأينا كلياً على الفقه القانوني الوضعي والقضاء والذي قد يتعارض بدوره مع قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) التي ما زال تطبيقها محدوداً نوعاً ما في مجال القانون الجنائي الدولي... .

يذكر حسين عبيد: "أنه عند محاكمة مجرمي الحرب، أثار بعض المترافعين عنهم أمام محكمة نورمبرج عدم شرعية محاكمتهم، لأن الأفعال التي ارتكبوها لم تكن معتبرة كجريمة لحظة إكمال التهم المسندة إليهم"^٢.

يقول الفقيه (بلاوسكي): "أن قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، لها مفهوم مختلف في القانون الجنائي المحلي، عن القانون الدولي الجنائي، لأن القانون الأخير ليس له سلطة تسن قواعده في صورة مكتوبة، وإذا كانت الاتفاقيات تمثل القوانين في القانون الدولي، إلا أن العرف يلعب دوراً عاماً في تشكيل مفهوم الجريمة الدولية، وتأثيره لا يمكن إنكاره، وفيما يتعلق بالجرائم التي أدين بها المتهمون فإنها كانت مجرمة باتفاقيات سابقة على محكمة نورمبرج"^٣.

وبهذا يتضح للباحث، أن محاكم الجرائم الدولية، كانت تحد من إعمال قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، وتميل ميلاً كبيراً للأخذ بالعرف والقضاء، وذلك منعاً لهرب أكثر مجرمي جرائم الحرب من العقاب وتحقيقاً لأبسط درجات الإنصاف والعدل للمجني عليهم.

واخطأ من ظن أن الفقه الإسلامي قد استعان بقاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، بل إن المنصف العادل ليؤكد بأن الفقه الإسلامي سبق القانون الوضعي -القائم على الأهواء والشهوات والمتغير حسب المصالح- في إيجاد هذه القاعدة بعد بعثة محمد رسول الله ﷺ، وأن القانون الوضعي لم يعرفها إلا في القرن الثامن عشر الميلادي كنتيجة من نتائج الثورة الفرنسية^٤، بل إن هذه القاعدة تستمد معناها في الشريعة الإسلامية من نصوص خاصة صريحة بمعناها منها:

^١ - الغنيمي، محمد طلعت، (١٩٦١م)، العرف في القانون الدولي، مجلة الحقوق والبحوث القانونية والاقتصادية، القاهرة، ص ٢٣٦.

^٢ - عبيد، القضاء الدولي الجنائي، ص ٧١.

^٣ - عوض، دراسات في القانون الدولي الجنائي، ص ٤٤٩.

^٤ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ١١٨.

قوله تعالى: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا"^١، وقوله تعالى: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى تَبْعَثَ فِيهَا رَسُولًا يُلَوِّعُ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا"^٢، وقد قسر الإمام قتادة قوله تعالى: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا"، قال: "أي ما كنا مهلكي قوما إلا بعد الإعذار إليهم بالرسول، وإقامة الحجة عليهم بالآيات التي تقطع عندهم"^٣. والظاهر الصريح من هذه النصوص أن لا جريمة إلا بعد بيان، ولا عقوبة إلا بعد إنذار. علماً بأن الشريعة الإسلامية قد طبقت قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) تطبيقاً دقيقاً في جرائم الحدود والقصاص وطبقته في جرائم التعازير أيضاً. وجرائم الحدود في شرعنا الإسلامي ست جرائم هي: الزنا، السرقة، القذف، الشرب، الحرابة ثم الردة^٤.

وفي الزنا يقول الله تعالى: "وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى"، ومن المعلوم أن مراد النهي بالنص التحريم، لذا فالزنا محرم قولاً واحداً، ومن النصوص المبينة لعقوبة الزاني ذكرأ أو أنثى، ما ورد في سورة النور، يقول الله تعالى: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ"^٥، فالمائة جلدة هي عقوبة الزاني البكر ذكرأ كان أو أنثى، ويقول عليه الصلاة والسلام: "خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة ورجم حجارة"^٦. فهذه النصوص تحرم الزنا تحريماً قاطعاً، وتعاقب عليه بحسب حالة الزاني.

وفي السرقة يقول الله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ"^٧، فالنص يحوي تحريم فعل السرقة، وبيان أيضاً بدقة قاطعة عقوبة السارق.

١ - سورة الإسراء، الآية رقم (١٥).

٢ - سورة القصص، الآية رقم (٥٩).

٣ - الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٥٣.

٤ - بعض الفقهاء يميل إلى القول بأن الحدود سبعة وليس ستة، فيضيف على ما تقدم البغي.

٥ - سورة الإسراء، الآية رقم (٣٢).

٦ - سورة النور، الآية رقم (٢).

٧ - مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٦، حديث رقم ١٦٩٠، كتاب الحدود، باب حد الزنا.

٨ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٨).

ففي جريمة القذف، يقول الله تعالى: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ النَّاسِيقُونَ"^١.

فهذا النص القرآني الكريم يدل بعبارته دلالة واضحة على حرمة القذف، ويجعل للقاذف عقوبة أصيلة، وهي الجلد ثمانين جلدة بلا زيادة ولا نقصان، وبدل على عقوبة تبعية أيضاً وهي حرمان القاذف من حق أداء الشهادة.

وفي حد الردة يقول الله تعالى: "وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ"^٢.

ويقول عليه الصلاة والسلام في الحديث الشريف: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"^٣. فالردة محرمة وعقوبتها القتل.

وفيما يخص جريمة شرب الخمر، يقول الله تعالى: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ

عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ"^٤. ويقول عليه الصلاة والسلام: "كل مسكر حرام"^٥، فهذه النصوص دالة بعبارتها على تحريم الخمر وكل ما أسكر.

وفي جريمة الحراقة يقول الله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا

أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ

عَظِيمٌ"^٦، فالنص يحرم الحراقة ويعاقب عليها بالقتل والنفي والقطع والصلب.

^١ - سورة النور، الآية رقم (٤).

^٢ - سورة آل عمران، الآية رقم (٨٥).

^٣ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٥٢١، رقم الحديث ٦٤٨٤، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: "أن النفس بالنفس".

^٤ - سورة المائدة، الآية رقم (٩).

^٥ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٧٩، رقم الحديث ٤٠٨٧، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع.

^٦ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٣).

وفي البغي يقول الله تعالى: **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بِهِمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَغَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَبْغِيَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ^١**.

ويقول ﷺ: **«ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق هذه الأمة وهي جمع، فاضربوه بالسيف كائناً من كان»^٢**.

فالبغي من طائفة على طائفة محرم وجزاء القتال أو القتل، حتى تعود الأمور لنصابها وطبيعتها.

وبعد، فهذه جرائم الحدود، لم تترك جريمة إلا وقد نص عليها وعلى عقوبتها، ليظهر بذلك أن الشريعة الإسلامية أعملت قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)، إعمالاً دقيقاً في مسألة الحدود.

وأما ما يخص جرائم القصاص، فمن المعلوم أن الجرائم التي يعاقب عليها بالقصاص هي: القتل العمد، وإتلاف الأطراف عمداً، والجرح عمداً .

وأما الجرائم التي يعاقب عليها بالدية، فهي جرائم القصاص إذا عفي فيها عن القصاص أو امتنع القصاص لسبب شرعي، ثم القتل الخطأ، والقتل شبه العمد، وإتلاف الأطراف خطأ، والجرح خطأ.

ففي القتل العمد يقول الله تعالى: **«وَلَا تَتْلُوا الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»^٣**.

ويقول تعالى: **«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرِّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ**

عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ»^٤. ويروى عنه ﷺ أنه قال: **«من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين: إن أحبوا فالقود وإن أحبوا فالعقل»^٥**.

^١ - سورة الحجرات، الآية رقم (٩).

^٢ - مسلم، الصحيح، ج ٣، ص ١٤٩٧، رقم الحديث ١٥٨٢، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهم مجتمع.

^٣ - سورة الإسراء، الآية رقم (٣٣).

^٤ - سورة البقرة، الآية رقم (١٧٨).

^٥ - أبو داود، السنن، كتاب الديات، باب ولي العمد يرضى بالدية، حديث رقم ٤٥٠٤، ج ٤، ص ١٧٢. الحديث صحيح، أنظر: الألباني، صحيح سنن أبي داود، ج ٤، ص ١٧٢.

ويقول عليه السلام في بيان أوصاف دية القتل الخطأ: "وفي دية الخطأ عشرون حقة^١، وعشرون جذعة^٢، وعشرون بنت مخاض^٣، وعشرون بنت لبون^٤".

وأما ما يتعلق من أحكام في باب قطع الأطراف والجراح خطأ، فلقد اعتمد رسول الله ﷺ، قاعدة هي كمال في العدالة مفادها، أن ما كان منه في جسم الإنسان عضو واحد فتجب فيه الدية الكاملة، كالأنف واللسان وما كان في جسم الإنسان منه عضوان ففيه نصف الدية كالعين واليد والرجل، وذلك لقوله ﷺ: "وفي اللسان الدية، وفي اليدين الدية، وفي إذهب أحد المعاني كالعقل والسمع والبصر دية كاملة"^٥.

وذهب الفقهاء^٦ إلى اشتراط الحكومة^٧ في كل تلف أو قطع لم يحد رسول الله ﷺ عقوبته، والحكومة مصطلح يعني: ما يحكم به القاضي بناءً على تقدير أهل الخبرة، بحيث لا تصل هذه العقوبة المقدرة من أهل الخبرة إلى حد الدية أو الأرض^٨.

وفيما يخص تطبيق قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) في جرائم التعزير، لم تعمل الشريعة الإسلامية على تطبيق هذه القاعدة على الوجه الذي طبقتها على جرائم الحدود والقصاص، بل توسعت في تطبيقها على جرائم التعازير، وذلك لأن المصلحة العامة وطبيعة التعزير تقتضي هذا التوسع الذي جاء على حساب العقوبة في أغلب الأحيان، بينما جاء على حساب الجريمة في القليل النادر، ومجيء هذا التوسع على حساب العقوبة، لأنه لا يشترط في جرائم التعازير أن يكون لكل جريمة عقوبة معينة تحددتها يتقيد بها القاضي، كما هو الحال في جرائم الحدود وجرائم القصاص، فللقاضي أن يختار لكل جريمة ولكل مجرم العقوبة الملائمة، وكذلك له أن يخفف من العقوبة وأن يغلظها، وأما التوسع على حساب الجريمة، فلأنه يجوز في

^١ - الحقة: هي التي أنت عليها ثلاث سنين وأنت بالرابعة. (اليعلى، محمد بن أبي الفتح، المطلع، (تحقيق الألباني)، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠١هـ)، ص ١٢٤).

^٢ - الجذعة: هي التي جذعت أسنانها. (اليعلى، المطلع، ص ١٢٤).

^٣ - بنت مخاض: هي التي أتى عليها الحول ودخلت في الثانية وحملت أمها. (اليعلى، المطلع، ص ١٢٤).

^٤ - بنت لبون: هي التي دخلت في السنة الثالثة وصارت أمها لبونا بوضع الحمل. (اليعلى، المطلع، ص ١٢٤).

^٥ - سبق تخريجه ص ٩٣.

^٦ - النسائي، السنن (المجتبى)، ج ٨، ص ٥٧، كتاب الديات، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول. قال الألباني: ضعيف، المسلمة الضعيفة، حديث رقم ٤٠١٨، ج ٩، ص ٣٧.

^٧ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٣٢٣.

^٨ - الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ١٠١.

^٩ - الحكومة: جزء من الدية، وتقدر عند جمهور الفقهاء بتقويم المجني عليه كأنه عبد لا جناية به، ويقوم به جناية، وبنسبة ذلك النقص بين القيمتين يكون مقدار الحكومة من الدية. (الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٨، ص ٢١٠).

^{١٠} - الأرض: دية الجراحات، أي إسم للعمال الواجب بالجناية على ما دون النفس، ويطلق إذا كانت دية الجناية أقل من الدية الكاملة.

- عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ١٢٦.

بعض الجرائم التي تمتاز بصفات معينة أن لا ينص على الجريمة بعينها، بل يكتفى أن ينص عليها بوجه عام^١.

وبعد هذا الاستعراض المتواضع لدور قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص) في التشريع الجنائي الإسلامي، يرى الباحث أن القانون الوضعي قد جاء متأخراً باستخدامه لهذه القاعدة، وهذا التأخر قد يكون معللاً بأن القانون الوضعي مبنئ بأصله على تخير المنافع والمصالح حسب الأشخاص والأهواء، مع العلم بأن هذه القاعدة هي أصل في أساس اعتبار الجريمة وبناء العقاب السليم، بينما الشريعة الإسلامية وضعت هذه القاعدة فور نزولها لتحكم بين الناس فيعلم الصواب فيؤتى ويعلم الخطأ فيجتنب، لذا على القاضي المسلم إن عرضت عليه واقعة جرمية معينة، فإنه لن يحار في تطبيق هذه القاعدة، سواء أكانت الواقعة الجرمية تخص القانون الجنائي الداخلي أو الخارجي، وذلك لأن الجريمة إما أن تقع تحت حد أو قصاص أو تعزير.

^١ - المرجع السابق، ج ١، ص ١٢٦.

المطلب الرابع:

الركن الدولي

يورد بعض فقهاء القانون الوضعي ركناً رابعاً مضافاً للأركان الثلاثة الأولى، وهذا الركن يسمى بالركن الدولي، والمراد به: أن ارتكاب جرائم الحرب يتم بناء على تخطيط من طرف إحدى الدول المحاربة، ضد التابعين لدولة الخصم، إذ أن ضابط هذا الركن أن يكون المعتدى عليه والمعتدى من دول مختلفة لا من دولة واحدة، وذلك حتى تصبغ الجريمة بصبغة دولية^١.

ويذكر الفقيه القانوني حسين عبيد في مؤلفه "الجريمة الدولية"، نوعاً من الجرائم يظنها البعض جرائم دولية، وهي ليست كذلك، والسبب انتفاء وصف الدولية، لأن الركن الدولي القاضي بأن يكون طرفا النزاع من دولتين مختلفتين غير موجود، فتصبح بذلك هذه الجرائم جرائم داخلية لا دولية، ومن أمثلة هذه الجرائم التي يوردها حسين عبيد:

أ- الجريمة التي تقع من وطني على وطني، أي بين أبناء نفس الدولة الواحدة، والمثال على هذا النوع من الجرائم، أن يقوم جندي أو ممرض أو موظف بفعل جرمي، وذلك بالاعتداء على مرضى من جنود بلده يرقدون في مستشفى وطني، فهذه الجريمة بلا شك جريمة داخلية.

ب- جريمة الخيانة، ويعبر عن مصطلح الخيانة: بأن تساعد فئة معينة الدولة العدو لدولتهم بصور مختلفة، سواء أكانت هذه المساعدة مادية أو معنوية. كإمدادهم بالأسلح والطعام، وكشف أسرار دولتهم لهم. . . وكل ما فيه انتصار العدو وكسر شوكة بلدهم^٢.

إذا فالجريمة تكون دولية إذا ما كانت بين أتباع دول مختلفة (طرفا النزاع)، وأتباع الدول المختلفة يعرفون بجنسياتهم، أو إذا وقعت الجريمة على أشخاص يتمتعون بالحماية الدولية^٣، وذلك يشترط له أن يكون وقع بناء على خطة محكمة مدبرة من دولة ضد دولة أخرى.

^١ - عبيد، الجريمة الدولية، ص ٢٣١.

^٢ - المرجع السابق، ص ٢٢٣.

^٣ - مخيمر، عبد العزيز مخيمر، (١٩٨٦م)، الإرهاب الدولي، القاهرة، دار النهضة العربية، ص ٣٥.

ويرى بعض فقهاء القانون، أن ما تقوم به بعض حركات المقاومة بالاعتداء على بعض الدول يوازيه تماماً أن يكون النزاع بين دولتين مختلفتين، فتكون جريمة المنظمة الإرهابية جريمة دولية^١.

فالملاحظ، أن عبد العزيز مخيمر لا يرى بالضرورة حتى تكون الجريمة دولية أن تكون بين دولتين مختلفتين، بل يكفي عنده أن تقع الجريمة ضد دولة معينة، أو أن ينتمي الجناة لأكثر من جنسية وبالتالي لأكثر من دولة.

والواقع اليوم يدفعني لموافقة عبد العزيز مخيمر، فما نلاحظه أن بعض المنظمات الإرهابية تمتلك من القوى ما يجعلها في مصاف دول بأكملها، وما دام النزاع موجهاً نحو دولة معينة وأن الجناة منحدرين من دول مختلفة، فإن الجريمة قطعاً هي جريمة دولية لا داخلية.

لذا يرى الباحث أن يستبعد حتى تكون الجريمة دولية، شرط أن تكون بين خصوم من دولتين مختلفتين فقط، بل وجود نزاع بين حركة مقاومة موجهة ضد دولة أخرى، يستلزم أن تكون هذه الجرائم دولية لا داخلية.

ومن جانب آخر، لا أجد مانعاً شرعياً يمنع من إضافة هذا الركن إلى أركان الجريمة في الفقه الإسلامي، فمن المعلوم أن الفقهاء يعتبرون الاعتداء من خصم خارجي على أرض الإسلام هو اعتداء دولي، وأن ما قد يقع من نزاعات داخلية لها من الأحكام الخاصة مما يجعلها من الجرائم الداخلية، وهي ما يتعلق بالبغي بين الطوائف المسلمة وأحكامه.

فالفقه الإسلامي يستوعب تكيف الجريمة الواقعة من منظمة إرهابية ينتمي أفرادها إلى جنسيات مختلفة تتبع دول مختلفة ضد الدولة الإسلامية جريمة دولية لا داخلية.

وبهذا متى توافرت الأركان مجتمعة مكتملة العناصر في جريمة معينة، فإن العدالة تقتضي إلزام الحاكم إنزال العقاب المناسب بالجاني ليكون عبرة لغيره.

^١ - مخيمر، الإرهاب الدولي، ص ٣٧.

المبحث الثاني:

معايير جرائم الحرب

نقصد بالمعايير في هذا المبحث، الأسس الواجب توافرها في الفعل أو العمل، حتى يمكن عدّه جريمة حرب، فالمعايير يمكن من خلالها التمييز بين جرائم الحرب والجرائم الأخرى، التي تختلف عنها بالماهية والحكم، ونظراً لكون هذه الدراسة شرعية وقانونية لموضوع جرائم الحرب فقد عملت على تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، يتناول الأول منهما: المعايير الشرعية لجرائم الحرب، بينما يتناول المطلب الثاني: معايير جرائم الحرب وفق منظور القانون الدولي. هذا ويستعين الباحثون في هذا المضمار بالأخذ بالمعايير، ليصار إلى تطبيقها على كل جريمة على حده، ليعلم بعد ذلك إن كانت الجريمة موضوع الدراسة هي جريمة حرب أم جريمة أخرى، تأخذ وصفاً قانونياً مختلفاً، مما يدفعنا لأن نقول: إن الفائدة المرجوة من إظهار المعايير الشرعية والقانونية هي سرعة الحكم على نوع الجريمة، بإظهار ما يميزها عن غيرها من الأفعال المحظورة، وبالتالي منح الحكم المناسب لتلك الجريمة.

المطلب الأول:

المعايير الشرعية لجريمة الحرب

نعني بالمعيار في هذا المطلب، الأسس التي اعتمدها الشريعة الإسلامية الغراء لعدّ الفعل جريمة حرب، وهنالك جملة معايير يمكن الحكم من خلال إعمالها على الفعل بأنه جريمة حرب، وفيما يلي أهم هذه المعايير^١:

أولاً: النص على أن هذا الفعل محرم، سواء أكان النص بالقرآن الكريم أو بالسنة النبوية المطهرة.

إن النهي عن فعل معين أثناء الحرب لا يقتصر أثره على تحريم المنهي عنه فحسب، بل يتعدى ذلك لاعتبار الفعل جريمة حرب.

يقول الله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"^٢.

وجه الدلالة:

سمى الله تعالى قتال من ليس من شأنهم القتال من الأعداء اعتداءً، ونهى عن ذلك. ومثاله من السنة النبوية، نهيه ﷺ، عن قتل النساء والصبيان والعصفاء.

أورد الإمام مسلم من طريق ابن عمر -رضي الله عنهما، قال: "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان"^٣.

وأخرج أبو داود، أن رسول الله ﷺ، كان إذا بعث جيشاً قال: "اتظلقوا باسم الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا تغفلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين"^٤.

^١ - عودة، التشريع الجنائي، ج ١، ص ١١١ وما بعدها (ما يتعلق بموضوع أركان الجريمة) - الصلاحين، عبد المجيد، جرائم الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، بحث مقدم لمؤتمر القانون الدولي الإنساني وأحكام الجريمة الإسلامية، الجامعة الأردنية، ٢٩-٣٠ ديسمبر ٢٠٠٤، ص ١٠-١٨.

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٣ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ١٧٤٤، ج ٣، ص ١٣٦٤، كتاب الجهاد، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب.

^٤ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٦١٤، ج ٣، ص ٣٧، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين. ضعفه الألباني، ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ١٣٤٦، ص ١٩٤.

وجه الدلالة:

فهذه الأحاديث، تحمل نهيه ﷺ عن قتل النساء والأطفال والعساء، وهذا النهي يفيد التحريم، ويجعل من إقرار الفعل المنهي عنه جريمة حرب.

ثانياً: أن يقع الفعل المنهي عنه أثناء النزاع المسلح^١.

لأن القتل خارج النزاع المسلح يعتبر جنائية من الجنايات، وليست جريمة حرب. فلأن يُقدم على قتل إنسان في ظروف طبيعية كما هي أغلب جرائم القتل، فإن الجنائية عندها تكون داخلية، وضمن اختصاص المحاكم الوطنية، بخلاف أن يقتل مدني أو من ليس من شأنه القتال قصداً أثناء اندلاع العمليات القتالية من أحد طرفي النزاع، فإن الفعل المنهي عنه يكون جريمة حرب.

ثالثاً: توفر العنصر الدولي.

ونعني بذلك أن يكون المسلمون في حالة حرب مع دولة أخرى.

يقول الله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ"^٢، وهذا يفترض أن الذين يقاتلون المسلمين دولة أخرى غير مسلمة، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَفْرَضْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ يَبِينُكُمْ وَيُنْتَهُم مِيثَاقَ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"^٣.

وجه الدلالة:

هؤلاء القوم الذين يطلبون النصرة لدفع الظلم عنهم، لا بد أن يكونوا من دولة أخرى، لأن الميثاق إنما يكون بين الدول.

^١ - جنينة، بحوث في قانون الحرب، ص ٨٣.

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٣ - سورة الأنفال، الآية رقم (٧٢).

رابعاً: توفر العنصر الزماني^١.

والمراد به أن تقع الجريمة في زمن الحرب، أي لا قبله ولا بعده، لأنها إن وقعت خارج زمن الحرب، سابقة أو لاحقة، لا تعتبر جريمة حرب، لذا وجب حصر أفعال الجريمة بزمن القتال الدائر فقط.

خامساً: النص على أن الفعل جريمة حرب في المواثيق الدولية، التي وقعت عليها الدولة الإسلامية، بصفتها دولة مشاركة ومساهمة في تلك المواثيق، وذلك لأن المسلمين مأمورون بالوفاء بالعهود.

يقول الله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**^٢، وقوله تعالى: **وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ**

كَانَ مَسْئُولًا^٣.

وجه الدلالة:

فالشارع هنا ألزم الدولة الإسلامية بأن تلتزم بما تدخل به من معاهدات واتفاقيات، وهذا من صلب الشرع الحنيف.

سادساً: اعتبار العرف الدولي الفعل المنهي عنه جريمة حرب فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

إذا اعتبرت الأعراف الدولية أي فعل جريمة حرب، فإن هذا الفعل يعتبر جريمة حرب أيضاً في نظر المسلمين، ذلك لأن الشريعة الإسلامية تحترم الأعراف الدولية، التي لا تتناقض مع قواعدها ومقاصدها.

يقول ﷺ لرسولي مسيلمة الكذاب حين قرأ كتاب مسيلمة: **مَا تَقُولَا أَنْتُمَا، قَالَا: نَقُولُ كَمَا قَالَ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا وَاللَّهِ لَوْلَا أَنَّ الرِّسْلَ لَا تَقْتُلُ، لَضَرَبْتُ أَعْنَاقَكُمَا**^٤.

وجه الدلالة:

فهذا الحديث يدل بصريح عبارته، أن الرسول محمد ﷺ، قد راعى العرف الدولي الذي استقر منذ القدم وحتى أيامه، في عدم جواز قتل الرسل، حتى وإن كانوا يحملون من الأخبار ما لا يسر، فعلم قتل الرسل كن عرفاً دولياً راعاه ﷺ.

^١ - الصلاحين، جرائم الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإسلامي، ص ١٠-١٨.

^٢ - سورة المائدة، الآية رقم (١).

^٣ - سورة الإسراء، الآية رقم (٣٤).

^٤ - أبو دلود، المنن، ج ٣، ص ٨٣، حديث رقم ٢٧٦١، باب (في الرسل)، صححه الألباني، انظر صحيح سنن أبي دلود، ج ٣، ص ٨٣.

سابعاً: الشريعة لا تمنع، بما يجد من إضافات للاتفاقات الدولية، وما يطرأ على الأعراف كذلك بخصوص جرائم الحرب، بشرط أن يكون متوافقاً مع قواعدها ومقاصدها، وهذا يعتبر المعيار المتجدد لجرائم الحرب الشرعية^١.

هذه معايير جرائم الحرب الشرعية، بحيث يشترط توافرها جميعاً، حتى ينطبق المعنى على الجريمة بأن تكون جريمة حرب لا جنائية بوصف آخر، ولهذه المعايير فضل طيب في التميز بشكل سريع ما بين جرائم الحرب وغيرها مما يُظن بتداخله معها، كالجرائم ضد الإنسانية.

^١ - الصالحين، جرائم الحرب بين الشريعة الإسلامية والفتون الدولي الإنساني، ص ١٥.

المطلب الثاني:

معايير جرائم الحرب وفق منظور القانون الدولي

أولاً: النص على جريمة الحرب في المواثيق والاتفاقيات الدولية، إذ أن النص على اعتبار الفعل المنهي عنه قانوناً جريمة حرب، في الاتفاقيات الدولية، يعطي الجريمة اعترافاً دولياً، بحيث لا تستطيع الكثير من الدول التهرب من الاعتراف بأن هذا الفعل جريمة وبالتالي تحمل العقاب المقرر على هذا الفعل^١.

ثانياً: أن يقع الفعل المحظور قانوناً والمكيف على أنه جريمة حرب، أثناء اندلاع النزاع المسلح، لأن من أهم ما يميز جريمة الحرب عن غيرها من الجرائم، أن الأولى يجب أن تكون أثناء سير العمليات العسكرية حتى تكون جريمة حرب وإلا كانت من الجرائم العادية^٢.

ثالثاً: اعتبار العرف الدولي، لهذا الفعل المنهي عنه، جريمة حرب، إذ أن من مصادر القانون الدولي، العرف الدولي، فما دام العرف الدولي يقر بأن هذا الفعل جريمة حرب، فالأصل أن يُسلم بما دل عليه العرف.

رابعاً: توفر العنصر الدولي، لا بدّ للنزاع المسلح الذي تقع الجرائم أثناءه، أن يكون بين دولتين مختلفتين، وللاإنصاف، فالباحث لا يميل لاشتراط توفر المعيار الدولي، إذ أن النزاعات الداخلية من الممكن أن تقع خلالها جرائم حرب، ما دامت بين طرفين وتستخدم فيها نفس الأسلحة المستخدمة في النزاعات الدولية، ويشارك فيها مقاتلون لهم نفس صفات من يقاتل في النزاعات الدولية، وأذكر أن الأمم المتحدة تشن في أيامنا هذه حملات دعائية تظهر من خلالها أن جرائم حرب تقترب داخل السودان الشقيق (مشكلة دارفور)، إثر نزاعات داخلية بينهم^٣.

خامساً: العنصر الزماني، ويقصد بالعنصر الزماني هنا، أن تقع جريمة الحرب في زمن الحرب، لا قبلها ولا بعدها، وإلا أصبحت جنائية عادية.

وبناءً على ما سبق، نرى أن القانون الدولي، وضع معايير لجرائم الحرب، حتى نمكن من التمييز ما بينها وبين الجرائم الأخرى، وحتى تلزم دول العالم أجمع بهذه المعايير وخاصة عند إقامة المحاكمات الدولية لتسليم جناة جرائم الحرب.

^١ - جرى النص على أهم ما يعتبر جرائم حرب ضمن اتفاقيات جنيف الأربع المؤرخة لعام ١٩٤٩م.

^٢ - حسني، محاضرات في القانون الدولي الجنائي، ص ١٩٢.

^٣ - الجريمة إن وقعت قبل الحرب أو بعدها، لا تعتبر جريمة حرب.

^٤ - عوض، دراسات في القانون الدولي الجنائي، ص ٣٦٧.

وإذا ما أردنا إقامة مقارنة عادلة ما بين المعايير الشرعية والمعايير القانونية، سيوضح لنا، أن الفروق في معايير جرائم الحرب بين القانون الدولي والشرعية الإسلامية تبدو يسيرة جداً، وما ذاك إلا لأن هذا النوع من الجرائم، تطبق العقول السليمة والفطر المستقيمة على إنكاره، وإن الشرع المطهر، لا يصادم الفطرة في ذلك، إلا أنه ثمة فرقاً جوهرياً بين الشرعية الإسلامية والقانون الدولي في هذا المضمار، وهو أن الشرعية الغراء تعتبر جرائم الحرب معاصي يستحق فاعلها الوعيد الشديد من الله سبحانه وتعالى، وتعتبر الشرعية أيضاً تجنبها وعدم مقارفتها (أقصد جرائم الحرب) ديناً يتقرب به العبد المسلم إلى ربه سبحانه وتعالى، بينما يفتقر القانون الدولي في جرائم الحرب وفي غيرها للبعد الديني الأخروي، الذي يكون بمثابة الحافز إلى الالتزام بعدم مقارفة هذه الجرائم، فضلاً عن افتقاره إلى آليات التنفيذ.

فالقائد المسلم ملزم ديانة بتتقيف وتوعية الجند تحت إمرته، بأن يتجنبوا جرائم الحرب ما أمكن، لأن في إتيانها واقترافها مخالفة لشرع الله وارتكاب محظورات شرعية، ومن المعلوم أن همّ المسلم المقاتل في الحرب وغيرها إرضاء الله تعالى، بأن يفعل ما يأمره به الدين، لذا تجد المقاتل المسلم يحفظ النصوص من الكتاب والسنة، التي توصيه بعدم قتل النساء والأطفال والعسفاء والرهبان، وعدم قتل غير المقاتلين أو تعذيبهم أو إخراجهم من أوطانهم أو التعرض لنسائهم بالاغتصاب وغيره من الفواحش، والالتزام لدى المسلم بهذه النصوص يعتبر ديناً يؤجر عليه المرء وينال رضى الله تعالى به.

هذا أهم ما يميز المعايير الشرعية عن المعايير القانونية، فمقاصد الشرع الأكيدة تأمر بتجنب جرائم الحرب تمشياً مع أوامر الشارع الحكيم، ليعلم الجميع أن هذه المعايير هي دين يتبع قد سبق إقراره قبل أن يعرف العالم مصطلح جرائم الحرب.

الفصل الثالث:

أنواع جرائم الحرب، وفيه ثمانية مباحث

المبحث الأول: استهداف المدنيين بالأعمال القتالية.

المبحث الثاني: إبادة الجنس البشري.

المبحث الثالث: الإبعاد القسري (التهجير الجبري).

المبحث الرابع: التعذيب.

المبحث الخامس: الاغتصاب.

المبحث السادس: استهداف المرافق الاقتصادية التي لا تصب في المجهود الحربي للأطراف المتنازعة.

المبحث السابع: استهداف المساجد ودور العبادة.

المبحث الثامن: الجرائم المتعلقة بأسرى الحرب.

المبحث الأول:

استهداف المدنيين بالأعمال القتالية

القتل هو إزهاق روح إنسان بطريق العمد أو الخطأ، ومحل جريمة القتل هو الإنسان الحي دائماً، أما إن وقعت جريمة القتل على إنسان ميت، فلا جريمة لانعدام المحل، كمن أطلق النار على شخص ميت فلا قصاص عليه، ولكن لا مانع من تعزيره لانتهاك حرمة الميت، ولا ينظر في جريمة القتل لعمر المجني عليه، ولا لجنسيته، ولا لموطن إقامته، والقتل دون مبرر شرعي أو قانوني محرم باتفاق الشرع والقانون.

حق الإنسان بالحياة، وحقه في سلامة جسده كاملاً، من أهم الحقوق التي منحها الشارع الحكيم للبشر، لذا حرم المشرع (الإسلامي) الاعتداء دون وجه حق على هذا الحق، وجاء القانون الدولي ليؤكد هذه الحقيقة بإيراده لكثير من الاتفاقيات التي تجرم القتل وتجعله من أشنع الجرائم التي ترتكب بحق البشرية جمعاء.

لذا عمل الباحث على تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين:

- المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي من جرائم قتل المدنيين أثناء العمليات القتالية.
- المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من جرائم قتل المدنيين أثناء العمليات القتالية.

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من جرائم قتل المدنيين أثناء العمليات القتالية

في ساحة المعركة تلتقي الجيوش وتضرم النيران وتتناثر القذائف وتتطلق الصواريخ، يريد كل فريق كسر شوكة الآخر، سواء أكانت الدوافع مشروعة أم غير مشروعة، ويرافق القوات العسكرية مجموعات من الفرق المساعدة، كالأطباء، والمرضيين، ومعدّي الطعام، وناقلي الجثث، وسائقي سيارات الإسعاف، وقد يتخلل العمليات العسكرية وجود نساء وأطفال وشيوخ كبار، إما ملازمة لأحد فرق الجيش، أو أن العمليات العسكرية قد وقعت بأرضهم رغما عنهم. وقد يتواجد من يعمل بالأراضي فلاحه وهم العسفاء، أو أن تمر القوات المسلحة على أديرة وصوامع يقطنها رجال حبسوا أنفسهم لعبادة الله (وفق تصور خاص بهم).

ويتصور أن تكون العمليات العسكرية للقوات المسلحة على شكل غارات ليلية، يطلب فيها من الجنود دخول البيوت واقتحامها على أصحابها، لإخراج من تسلل للاختباء بها، أو للبحث عن أسلحة معينة فجأة في مواقع مدنية، ومن المعلوم أن دخول البيوت خلال الغارات العسكرية، يعني أن يواجه الجنود نساء وأطفال وشيوخ كبار، وأطباء مستشفيات، وعمال مصانع. في ظل واقع الحرب المرير -والحرب بين الجيشين لا تزال مستمرة، أو المقاومة للجيش المغير لم يعلن عن إيقافها- هل يجوز للجندي المسلم أن يعمد قصداً إلى قتل غير المقاتلين بالفعل، من أي صنف كان؟!

أم يجب أن يكون النشاط الحربي للمقاتل المسلم محصوراً في قتال الجنود من جيش العدو، المتمثل بالقوات المسلحة ومن يشاركها؟

فإن كان الواجب الشرعي على المقاتل المسلم، أن لا يقتل سوى المقاتلين من الأعداء ومن ينضم إليهم، فإن فعل وقتل غير المقاتلين، فإنه بذلك يعتبر قد ارتكب محظوراً شرعياً، يجب أن يعاقب عليه.

يتناول هذا المطلب فرعين، الأول منهما يناقش: الأشخاص من أفراد العدو الذين ورد بشأنهم نصوص شرعية، تمنع قتلهم أثناء العمليات القتالية، بينما يناقش الفرع الثاني: الحالات التي يجوز فيها للمقاتلين المسلمين توجيه السلاح نحو من منع قتلهم من أفراد العدو.

الفرع الأول: الأشخاص الذين يمنع قتلهم أثناء العمليات القتالية.

الأصل فيمن حمل السلاح أن يُقتل ذكراً كان أم أنثى، وكل من أعان القوات المسلحة برأي أو مال أو مدد أن يُقتل أيضاً، فالقوات المسلحة الأصلية ومن تطوع من المدنيين للمشاركة معهم الأصل أن يُقتل ويوجه نحوه السلاح، لأنه الطرف الخصم، ولكن لما كان مقصود القتال في الشرع الإسلامي هداية الكفار، ولم يكن القصد استئصال شأفتهم، حرص الإسلام على إبعاد نيران السلاح عن أشخاص المدنيين من أولئك الذين لا يحملون السلاح ولا يقاتلون مع كونهم من أهل الكفر.

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على الفكر العالمي للرسالة الإسلامية، التي لا تعرف معنىً للظلم والانتقام، بل مفادها تحقيق الخير للبشرية جمعاء بنشر دعوة الإسلام، ولم يكن في يوم السيف والمطامع الدنيوية هي مبتغى هذا الدين العظيم.

لذا جاءت أحكام الشريعة الإسلامية تنظم الحروب، وتوصي المقاتلين بتقوى الله وأخلاق الإسلام السمحة، وتحد من غلواء الانتقام وعنف الإرادة، حتى تتحقق الغاية المقصودة من القتال، وهي لتكون كلمة الله هي العليا.

حيث جاءت النصوص الشرعية تحدد فئات من أشخاص العدو يحرم ابتداءً على المقاتلين توجيه السلاح نحوه، لأنهم ليسوا من القوات المقاتلة، وبالتالي فهم أشخاص مدنيون.

أ- ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: "وُجِدَت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان"^١، وفي رواية أخرى "فأنكر رسول الله ﷺ، قتل النساء والصبيان"^٢.

وجه الدلالة:

فهذا الحديث يفيد بعبارته صراحة تحريم قتل النساء والصبيان من الأعداء لما اشتملت عليه الروايات من نهى وإنكار.

ب- عن رباح بن الربيع رضي الله عنه، قال: "كنا مع رسول الله ﷺ في غزوة، فرأى الناس مجتمعين على شيء، فبعث رجل، فقال: انظر علام اجتمع هؤلاء؟ فجاء فقال: على امرأة قتيل. فقال: ما كانت هذه لتقاتل؟"^٣.

^١ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ١٧٤٤، ج ٣، ص ١٠٩٨، كتاب الجهاد، باب قتل الصبيان في الحرب.

^٢ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٣٠١٤، ج ٣، ص ١١٦٣، كتاب الجهاد والسير، باب المودعة من غير وقت.

^٣ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٦٦٩، ج ٣، ص ٥٣، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ج ٣، ص ٥٣.

ويذكر أن خالداً كان في المقدمة، فأرسل له رسول الله ﷺ رجلاً فقال: 'يا خالد لا تقتل امرأة ولا عسيفاً'^١.
وجه الدلالة:

فالحديث يدل صراحة، على منعه ﷺ قتل النساء والعسفاء، ويدل أيضاً على أن من فعل ذلك، فقد ارتكب محظوراً شرعياً، وجب أن يعاقب عليه.
ولا بد من الإشارة إلى أن النبي ﷺ قد بين في الحديث سبب منع قتل المرأة والعسيف، وهو كونهما لا يقاتلان بقوله: 'ما كانت هذه لتقاتل'^٢، ومفهوم المخالفة أن المرأة والعسيف إن قاتلا جاز قتلهم شرعاً، لأن الحكم بدور مع علته وجوداً وعدماً، فمتى ما توافرت علة القتال جاز قتلهم.

والعسيف هو الأجير^٣ لحفظ الدواب والمتاع أو لغيرها (عامل أجره)^٤، أي أنه مرافق للقوات العسكرية لأغراض غير قتالية، ومفهوم المخالفة يوجب إن استؤجر لأغراض قتالية، فيجب قتله باعتباره أحد المقاتلين، والفلاح في أرضه عسيف، والعامل في مصنعه عسيف، وكذا الطبيب في مستشفى عسيف، لا يجوز قتلهم، لانعدام مشاركتهم بالأعمال القتالية.

إن يخلص الباحث أن المرأة والأجير، لا يجوز توجيه السلاح نحوهم، إلا إذا شاركوا بحمل السلاح أو أعانوا بمساعدة المقاتلين من الدولة الخصم، ومعنى قتلهم ارتكاب جريمة شرعية، تصنف على أنها جريمة حرب، وجب أن يعاقب الجندي المسلم على ارتكابها دون مبرر شرعي دفعه لذلك، واعتبارها جريمة حرب لأنها فعل محرم ارتكب أثناء سير العمليات القتالية.

^١ - أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم ٢٣٢٤، ج ٢، ص ٥٠٧، كتاب الجهاد، باب تحريم قتل النساء والصبيان. الحديث صحيح، انظر: الألباني، السلسلة الصحيحة، ج ٢، ص ٣١٤.

^٢ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٣٢٤، ج ٢، ص ٥٠٧، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ج ٣، ص ٥٣.

^٣ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ١٨١.

^٤ - الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ط ١، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٣م)، ج ٧، ص ٢٤٩.

ج- عن أنس، أن رسول الله ﷺ، كان إذا بعث جيشاً، قال: "انطلقوا باسم الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا تغفلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا، إن الله يحب المحسنين"^١.

وجه الدلالة:

ثبت تصحيح ابن حبان لهذا الحديث، فلهذا فإن هذا الحديث يضيف صنفاً جديداً للنساء والصبيان والعساء وهم الشيوخ الكبار الذين طعنوا في السن والذين لا ترجى منهم فائدة للكفار لا بمساعدته في قتال بدني ولا إعانة برأي، لأن الشيخ الفاني متى ما شارك القوات المسلحة المقاتلة بأي نوع من المساعدة جاز قتله كالشباب المقاتل تماماً، لذا -إن صح الحديث- وجب على الجندي المسلم عدم قتل هؤلاء فإن فعل وقتلهم فقد ارتكب محظوراً شرعياً، وبالتالي عدت مخالفته جريمة حرب يجب أن يعاقب عليها.

ولكن قد يظهر أن هذا الحديث يورث تعارضاً مع حديث آخر لرسول الله ﷺ، يقول فيه: "اقتلوا شيوخ المشركين، واستبقوا شرخهم"^٢، فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على وجوب قتل شيوخ المشركين، ومفاد الوجوب عند الباحث أن الأمر على إطلاقه يفيد الوجوب، ما لم تصرفه قرينة النذب، فهذا الفهم في الحديث يتعارض مع منطوق الحديث الأول، وهو عدم قتل الشيخ الفاني، وللتسليم بعدم وجود تعارض حقيقي فيما صح وورد عن رسول الله، فإن الجمع بين ما تعارض ظاهره هنا يكون بالآتي:

أنه قد يحمل معنى (شيخاً فانياً)، الشيخ الطاعن في السن والذي لا يجد فيه أهل الكفر والقتال نفعاً ولا مصلحة، وبنفس الوقت لا يرجع وجوده على المسلمين بضر بين، ومقصودنا بالنفع المساهمة بالرأي أو تكثير السواد في صفوف المقاتلين.

وأما قوله ﷺ: "اقتلوا شيوخ المشركين"، فالمعنى، من كان به نفع للمقاتلين ومضرة على المسلمين، بأن أعان برأي أو فعل، فالشيخ هنا مقاتل بالمشاركة وإن لم يحمل السلاح، وقتله يؤجر عليه الجندي المسلم، ودليله في هذه الحالة، قتل الصحابي الجليل أبي عامر لدريد بن الصمة في حنين.

^١ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٦١٤، ج ٣، ص ٥٢، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والصبيان. في الحديث خالد بن الغزي، نقل الحديث عن أنس، لم يوثقه من علماء الجرح والتعديل سوى ابن حبان وبقية رجال الحديث ثقات، وللحديث شواهد أخرى.

^٢ - الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن (الجامع الصحيح)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم ١٥٨٣، ج ٤، ص ١٤٥، كتاب السير، باب ما جاء في النزول على الحكم، قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح غريب.

د- عن يحيى بن سعيد - رحمه الله، أن أبا بكر رضي بعث جيوشاً إلى الشام، فخرج يشيعهم، فمشى مع يزيد بن أبي سفيان ثم قال: "إنك ستجد قوماً حبسوا أنفسهم لله، فدعهم، وما حبسوا أنفسهم له. . .".^١

وجه الدلالة:

في حديث أبي بكر الصديق في وصيته للجيش، أنك ستصادف رهباناً في صوامعهم أغلقوا أبوابهم على أنفسهم، بعيدين عن المشاركة في أعمال القتال، فهذا صنف جديد من أفراد وأشخاص العدو، لا يجب توجيه السلاح نحوهم، ولا يجوز قتلهم ابتداءً، فمن خالف وقتلهم فقد ارتكب محظوراً شرعياً وبالتالي أصبح مجرم حرب ارتكب جريمة حرب، ووجب إنزال العقاب عليه.

هـ- عن ابن عباس، أن النبي صلى كان إذا بعث جيوشاً قال: "لا تقتلوا أصحاب الصوامع".^٢

وجه الدلالة:

هذا شاهد آخر للحديث الأول، يسائده في المعنى ويزيد في طريقه، ولعل كثرة الطرق وتعددتها تجعل الحديث للقبول أقرب، وهذا ما يؤيده مذهب إمامنا الشافعي - رحمه الله - عندما قال: "تركنا قتل الرهبان اتباعاً لا قياساً، لأبي بكر. . ."، حيث ورد في الأم قوله: "ويترك قتل الرهبان، وسواء رهبان الصوامع، ورهبان الديارات والصحاري، وكل من يحبس نفسه بالترهب، تركنا قتله اتباعاً لأبي بكر رضي. . .".^٣ فهذا الإمام الشافعي يؤكد بطريقه ما نقل له عن خليفة رسول الله، بعدم قتل الرهبان، ويرى أنه شرع يحترم وينفذ، فلذا لا يجوز للمقاتل المسلم قصد الصوامع لقتل من فيها وإلا اعتبر مجرم حرب لمخالفته نصاً شرعياً يحظر قتل هذه الطائفة.

و- عن جابر بن عبد الله رضي، أنه قال: "كانوا لا يقتلون تجار المشركين".^٤

^١ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكر، ما اظنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي علي يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

^٢ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكر، ما اظنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي علي يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

^٣ - الشافعي، الأم، ج ٤، ص ٢٤٠.

^٤ - ابن أبي شيبة، المصنف، حديث رقم ١٤٠٧٦، ج ١٢، ص ٣٨٦. الحديث ضعيف، فيه أشعث بن سوار، قال ابن حجر في تقريب التهذيب: ضعيف، ج ٥، ص ٥٢٤.

وجه الدلالة:

هذا النص يشير إلى أن المقاتلين أثناء الحرب كانوا يتجنبون قتل التجار من المشركين، وهذه كما ترى فئة أخرى جديدة.

إلا أن ابن حزم لم يرض هذا الاستثناء، لأن المعنى فيه مبهم، فجابر لم يقل أن ترك قتلهم كان في دار حرب، وإنما أخبر عن جملة أمرهم، ثم لا حجة لهم فيه حتى ولو صح، لأنه ليس فيه نهي عن قتلهم^١.

من هنا، نتبين أن الإسلام دين عظيم، راعى أحوال الناس وطاقتهم، ونظر تقديراً لظروفهم، ليعلم للجميع أن القتل والتشويه وإراقة الدماء حقاً ليست مقصدنا، إنما هداية الكفار والخضوع لأحكام الشرع هي المنال والمبتغى.

لذا تراه حرم قتل غير المقاتلين من النساء والأطفال والشيوخ والعساء والرهبان وحتى التجار، هذه الفئات التي أوصى الإسلام بأن لا يرفع بوجهها السلاح، ومن قتلها متعمداً من جند المسلمين فقد ارتكب جريمة حرب يعاقب عليها، لمخالفته الأمر الشرعي، وبهذا يظهر لكل منصف أن الإسلام سبق في تقرير قواعد العدالة التي تحمي المدنيين وتفرق بينهم وبين المقاتلين، القانون الدولي، وتبدي لنا أيضاً أن الفقه الإسلامي والقانوني الدولي متفقان على أن من قتل مدنياً من القوات المسلحة فإنه يعاقب بجرم ارتكبه كجريمة حرب.

ولدى نظر الباحث في بعض النصوص الفقهية في المذاهب المختلفة، وجد أن بعض الفقهاء مال للقياس على أصناف الأشخاص الذين لا يجوز قتلهم من أفراد العدو، وبعضهم منع هذا القياس، وتوقف الباحث على أن الاختلاف في جواز قياس غير المذكورين بالأحاديث والآثار على المذكورين، يعود للعلة التي يراها كل فريق لجواز قتل الكفار، فمن رأى أن الكفر وحده هو العلة الصالحة القائمة بقتل المقاتلين وغيرهم من غير المقاتلين أجاز قتل الجميع إلا من استثنى بنص صحيح صريح، ومن رأى، أن المحاربة (المشاركة) لا الكفر وحده هو العلة، أجاز القياس.

^١ - ابن حزم، المحلى، ج ٧، ص ٢٩٨.

العلة في جواز القصد إلى القتل:

اختلف الفقهاء في تحديد العلة التي يجوز فيها قتل الكفار على رأيين:

الرأي الأول: العلة هي المقاتلة والمحاربة.

قال بذلك: الجمهور من الحنفية^١، والمالكية^٢، والحنابلة^٣، وقول للشافعية^٤.

فمن كان من الكفار من أهل القتال والمحاربة، جاز القصد إلى قتله أثناء المعركة، ومن لم يكن من أهل القتال، لم يجز قتله إلا إذا قاتل، فإذا قاتل، جاز قتله عند جماهير العلماء^٥.

الرأي الثاني: العلة هي مجرد الكفر.

قال بذلك: الشافعية^٦ في الأظهر عندهم، والظاهرية^٧.

وعلى هذا يقتل الرجال الأحرار البالغون من الكفار، كالراهب والشيخ الكبير، والأعمى، والزمن، ومقطوع اليد، وإن لم يحضروا الصف (القتال)، ولم يكن فيهم قتال ولا رأي في قتال^٨.

أدلة الفريق الأول، الذي يرى أن علة القتل هي المقاتلة والمحاربة:

أولاً: الكتاب.

١- قوله الله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَكَانَ اللَّهُ لَكُمْ حِجْبُ الْمُعْتَدِينَ"^٩.

وجه الدلالة:

قال الإمام السرخسي في مبسوطه بعد أن استدلل بالأية: "المقاتلة: مفاعلة، والمفاعلة تكون من الجانبين"^{١٠}، يفهم من كلام الإمام: أن الجانب أو الطرف الآخر، إن لم يكن مقاتلاً فلا يقاتل، لأن الفعل يستلزم المشاركة.

١- السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٦٤. - ابن القيم، شرح فتح القدير، ج ٥، ص ٤٥٢.
٢- ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٤. - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٠٦.
٣- ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٦.
٤- الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٣. - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٤١.
٥- الفرجاني، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص ٤٢٧.
٦- الشافعي، الأم، ج ٤، ص ٢٥٤. - الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٢٢٧.
٧- ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٧، ص ٢٩٦.
٨- الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٣.
٩- البقرة، الآية رقم (١٩٠).
١٠- السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٦٤.

٢- قوله تعالى: "وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ"^١.

وجه الدلالة:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أباح الله تعالى من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق، كما في هذه الآية، أي أن القتل وإن كان فيه شر وفساد، ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله، لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه، والقتال مشروع لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله تعالى..."^٢.

المعنى من كلام شيخ الإسلام: أن إقامة الدين لا تستلزم قتل النفوس، بل الكافر ضرره عائد على نفسه إن لم يكن عقبة في طريق الدعوة، عندها يقاتل إن قاتلنا.

٣- قوله تعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ

دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"^٣.

وجه الدلالة:

قال الإمام الجصاص في أحكام القرآن: "كان معقولا من فحوى الآية ومضمونها، أن الجزية مأخوذة ممن كان منهم من أهل القتال، لاستحالة الخطاب بالأمر بقتال من ليس من أهل القتال، إذ القتال لا يكون إلا بين اثنين، ويكون كل واحد منهما مقاتلا لصاحبه، وإذا كان كذلك ثبت أن الجزية مأخوذة ممن كان من أهل القتال"^٤.

يفهم من قول الإمام: أن الإسلام إن رفض فالجزية، وإلا فالقتال، دل ذلك على أن القتال لا يكون إلا بعد رفض وعناد من أهل القتال الذين يوجهون سيوفهم نحو المسلمين.

ثانيا: السنة.

١- عن رباح بن الربيع رضي الله عنه، قال: "كنا مع رسول الله في غزوة، فرأى الناس

مجتمعين على شيء، فبعث رجلاً فقال انظر علام اجتمع هؤلاء؟ فجاء فقال: على امرأة

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (٢١٧).

^٢ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٨، ص ٣٥٤.

^٣ - سورة التوبة، الآية رقم (٢٩).

^٤ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٩٦.

فقتل، فقال: "ما كانت هذه لتقاتل"، قال: وعلى المقدمة خالد بن الوليد، قال: فبعث رجلاً فقال: قل لخالد: لا يقتلن امرأة، ولا عسيفاً^١.

وجه الدلالة:

فالحديث هنا، يدل صراحة على منع قتل النساء والعساء، ويدل أيضاً بصراحة، على أن علة النهي عن القتل، متمثلة بقوله ﷺ: "ما كانت هذه لتقاتل"^٢، أي أنها ليست من المقاتلين لكم، ومفهوم المخالفة يقتضي جواز قتلها، لو أنها كانت تقاتل.

قال ابن الهمام بعد أن استدل بالحديث: "إذا ثبت هذا، فقد علل القتل بالمقاتلة، في قوله ﷺ: "ما كانت هذه لتقاتل"^٣، فنبت ما قلنا أنه معلول بالحرابة (المقاتلة وليس قطع الطريق)، فلزم قتل من كان مظنة له بخلاف ما ليس مظنة للقتال. . .، وبمنع قتل النساء والصبيان ويابس الشق، يبطل كون الكفر من حيث هو كفر علة أخرى، وإلا قتل هؤلاء".

٢- جاء في كتاب عمر بن الخطاب: "واتقوا الله في الفلاحين، فلا تقتلوهم إلا أن ينصبوا لكم الحرب".°.

ثالثاً: المعقول.

شرع القتل لدفع فتنة من يحارب، وذلك مندفع في حق من لا يقاقل، فلا يقتل من لا يقاقل^١.

أدلة الفريق الثاني، الذي يرى أن مجرد الكفر علة في جواز القتل:
أولاً: الكتاب.

استدل هذا الفريق بقوله تعالى: فَإِذَا اسْتَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَتَّخَذُواهُمْ
وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ^٧.

١- أبو داود، المستن، حديث رقم ٢٣٢٤، ج ٢، ص ٥٠٧، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، وصححه الألباني في صحيح مسن أبي داود، ج ٣، ص ٥٣.

^٢ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٣٢٤، ج ٢، ص ٥٠٧، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ج ٣، ص ٥٣.

^٢- المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٢.

١ - ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج ٥، ص ٤٥٣.

١٠ - البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل الفلاحين، ج ٩، ص ٩١. قال البيهقي: موقوف على علي وإسناده حسن.

١٤١٥ - السير خسر، في شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٤١٥.

٧ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

وجه الدلالة:

عموم الآية يقتضي قتل كل مشرك دون تفريق بين راهب أو أجير، لوجود علة القتل وهي الكفر.

ثانيا: السنة.

١- استدلوا بقوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإن قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله".^١

وجه الدلالة:

نص حديث رسول الله يدل بعبارته على مقاتلة وقتل كل مشرك دون استثناء، حتى تحقق الغاية المقصودة.

٢- قتل أصحاب رسول الله ﷺ دريد بن الصمة في غزوة حنين، وكان شيخا فانيا، ولم يعب رسول الله ﷺ قتله.^٢

٣- استدلوا بقوله ﷺ: "اقتلوا شيوخ المشركين، واستبقوا شرخهم".^٣

ثالثا: القياس.

١- استدلوا بجواز قتل الأسير حال أسره وهو لا يقاتل، فكذلك يقتل من لا قتال فيه.^٤

٢- قالوا أيضا: هؤلاء أحرار مكلفون، فجاز قتلهم كغيرهم.^٥

سبب اختلاف الفقهاء في تحديد علة جواز القتل:

ذكر ابن رشد في بداية المجتهد اختلاف الفقهاء في تحديد من يجوز قتله من الكفار ومن لا يجوز، ثم قال: "ويشبه أن يكون السبب الأمل في الاختلاف في هذه المسألة، معارضة قول الله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَمَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَمْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُتَمَدِّينَ"^٦، لقوله تعالى: "فَإِذَا اسْلَخَ

^١ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٥، ج ١، ص ١٤، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقلعوا.

^٢ - البخاري، الصحيح، حديث رقم ٤٣١٥، ج ٣، ص ٥٢، كتاب المغازي، باب قول الله تعالى: "ويوم حنين".

^٣ - الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن (الجامع الصحيح)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم ١٥٨٣، ج ٤، ص ١٤٥، كتاب السير، باب ما جاء في النزول على الحكم، قال أبو عيسى: حديث حسن صحيح غريب.

^٤ - الشافعي، الأم، ج ٤، ص ٢٥٤.

^٥ - الشرييني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٩٥.

^٦ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

الْأَشْهُرُ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ^١، فمن رأى أن هذه ناسخة لقوله تعالى وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ
 اللَّهِ^٢، لأن القتال أولا إنما أبيح لمن يقاتل، قال: الآية الثانية فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا
 الْمُشْرِكِينَ^٣ على عمومها، ومن رأى أن قوله تعالى: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ^٤، وهي محكمة، وأنها
 تتناول هؤلاء الأصناف الذين لا يقاتلون: استثنائها من عموم تلك. . .، ثم قال: "السبب
 الموجب بالجملة لاختلافهم: اختلافهم في العلة الموجبة للقتل، فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك
 هي الكفر، لم يستثن أحدًا من المشركين، ومن زعم أن العلة العلة في ذلك: إطفاء القتال للنهي
 عن قتل النساء مع أنهن كفار، استثنى من لم يطق القتال ومن لم ينصب نفسه إليه كالفلاح
 والصيف^٥."

المناقشة والترجيح

رأينا أن الشافعية في الأظهر عندهم^٦، وكذا الظاهرية^٧، اعتمدوا الكفر علة للقتل، وبنوا
 ذلك على عموم قوله تعالى: فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ^٨، وعلى قوله ﷺ: "أمرت أن
 أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"^٩، وعلى فعل أصحاب رسول الله ﷺ بقتل دريد بن
 الصمة في حنين.

اعترض عليه: بأن عموم قوله تعالى: فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ^{١٠}، مخصوص بقوله
 تعالى: وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَمَاتُونَكُمْ وَلَا تُمْدُّوا^{١١}.

^١ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٣ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٤ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٥ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٥.

^٦ - الشافعي، الأم، ج ٤، ص ٢٥٤.

^٧ - ابن حزم، المحلى، ج ٧، ص ٢٩٦.

^٨ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٩ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٥، ج ١، ص ١٤، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقلموا.

^{١٠} - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^{١١} - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

قال ابن العربي المالكي: "خص من الآية: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^١: المرأة، والصبي، والراهب، والحشوة، وهم الزمى والشيوخ والعسفاء، وهو الأجراء والفلاحون، قال مالك: لا يقتلون، وبقي تحت اللفظ من كان محارباً أو مستعداً للحاربة والإذابة، وتبين أن المراد بالآية: اقتلوا المشركين الذين يحاربونكم"^٢.

وخصوص قوله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"^٣، يؤخذ من نفس النص من قوله تعالى: "وَلَا تَعْدُوا"^٤.

قال ابن العربي: "فيها ثلاثة أوجه^٥:

الأول: لا تقتلوا من لم يقاتل، وعلى هذا تكون منسوخة بقوله تعالى: "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً"

كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً"^٦، وقوله: "فَإِذَا اسْتَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٧.

الثاني: لا تقاتلوا على غير الدين، كما قال تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ"^٨، يعني ديناً.

الثالث: لا يقاتل إلا من قاتل، وهم الرجال البالغون، فأما النساء والولدان والرهبان والحشوة، فلا يقتلون، وبذلك أمر أبو بكر الصديق يزيد حين أرسله إلى الشام، إلا أن يكون لهؤلاء إذابة"^٩.

وأما قوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"^{١٠}، فهذا نص في وجوب تبليغ دعوة الإسلام وإنزال الناس على أحكام شرع الله، وليس المعنى المقصود إفناء الناس، بل يخبروا بين الإسلام أو الجزية أو القتال.

^١ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٢ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٩٠١.

^٣ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٤ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٥ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٠٤.

^٦ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٧ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٨ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٩ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٠٤.

^{١٠} - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٥، ج ١، ص ١٤، كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقلموا.

وأما خبر قتل دريد بن الصمة (كان شيخاً فانياً)، فليس فيه أنه قتل لمجرد كفره، وإنما قتل لمشاركته في القتال معنىً.

وأما القياس على جواز قتل الأسرى، فيعترض عليه بأن الأسير لا يقتل لمجرد كفره، وإنما لقتاله أهل الإسلام ووقوفه عقبة في وجه الدعوة، مع التسليم أن قتل الأسير لا يتم إلا بناءً على مصلحة يراها إمام المسلمين. وعلى هذا تبدو أدلة الشافعية والظاهرية - في اختيار الكفر علة في قصد القتل - ضعيفة، لا يعول عليها.

ولهذا يرى الباحث أن قول الجمهور أرجح وأولى إعمالاً، وذلك لملائمته أهداف الجهاد ومقاصد الشرع في اعتبار المقاتلة والمحاربة، هي العلة في توجيه الأعمال الحربية إلى الكفار وقصدهم بالقتل والقتال، وليست العلة مجرد الكفر، هو ما يترجح لنا. يختلف الفقهاء في القياس على من نص على عدم قتلهم من الأعداء تبعاً لاختلافهم في العلة الموجبة لاستباحة دماء الأعداء:

حيث اختلفوا في أهل الصوامع، والعميان، والزمنى، والشيوخ الذين لا يقاتلون، والمعنوه، والحرث والعسيف.

قال الإمام مالك: لا يقتل الأعمى، ولا المعنوه، ولا أصحاب الصوامع. . . وكذلك لا يقتل الشيخ الفاني^١، ووافق أبو حنيفة فيما ذهب إليه^٢، لا تقتل الشيوخ، وقال الشافعي في الأصح عنده تقتل جميع هذه الأصناف، والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم، اختلافهم في العلة الموجبة للقتل، فمن رأى أن العلة الموجبة للقتل هي الكفر، لم يستثن أحداً من المشركين كالإمام الشافعي^٣ وابن حزم الظاهري^٤ (سوى القدر المتفق عليه من النساء والصبيان) فأجازوا قتل العسيف، والتجار والزمنى والمرضى والعميان، بينما من رأى أن العلة هي إبطاء القتال وليست الكفر وحده معتمداً على النهي عن قتل النساء مع أنهن كفار، استثنى كل من لم يطق القتال، كالشيوخ والفلاحين والعميان والزمنى والمرضى، ورأي الحنابلة^٥ مثل رأي المالكية والحنفية.

إذن النظرة للعلة هي السبب الرئيس في اختلافهم في جريان القياس على النساء والصبيان، فمن رأى أن العلة الكفر منع القياس وأجاز قتل من هم دون النساء والصبيان، ومن رأى أن

^١ - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد، م ٢٤، (تحقيق العلوي والبكري)، المغرب، ١٣٨٧ هـ، ج ١٦، ص ١٣٨-١٣٩.

^٢ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٦، ص ٦٣.

^٣ - الشافعي، الأم، ج ٤، ص ٢٤٠.

^٤ - ابن حزم، المحلى، ج ٧، ص ٢٨٥.

^٥ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٦.

العلة كامنة في إبطاء القتال قياساً على قوله ﷺ: "ما كانت هذه لتقاتل"، أجاز إجراء القياس على: الراهب والأعمى والمريض والشيخ الكبير والمقطوع اليد والرجل، فقال بعدم جواز قتلهم. ويرى الباحث في هذه المسألة، التي قد يبنى عليها كثيراً من الأحكام، منها ما يودي بحياة الكثير من المسالمين من المدنيين أثناء سير العمليات العسكرية، أن العلة الظاهرة وفق ما تقتضيه النصوص الشرعية، هي المحاربة (المشاركة بالقتال) لا الكفر وحده، وبهذه العلة التي ترجح تكون دائرة القتال محصورة فقط بين أصناف المقاتلين حقيقة وحكما ويستثنى منها غير المقاتلين من النساء والأطفال والرهبان والشيخوخ الكبار بالسن وأصحاب الحقول من الفلاحين وأصحاب الصوامع، وبذا يصح أن يقاس عليهم من اتفق بالعلة معهم.

فمن سالمنا وترك السلاح وغادر أرض المعركة لا يريد قتالاً، فالأصل أن لا يعامل بنقيض مقصوده، مع العلم أن هدف الحرب بالإسلام قطعاً ليس القتل وسفك الدماء بل هداية الناس للحق.

وعلى هذا، فلو أقدم جندي مسلم على قتل أحد هذه الأصناف، فإنه يكون قد خالف أمراً شرعياً، ومن الممكن اعتبار جرمه ذلك جريمة حرب يعاقب عليها لمخالفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالعمليات القتالية.

بهذا يخلص الباحث إلى أن ما ذهب إليه الجمهور هو الأسلم من اختيارهم للعلة المؤثرة بالقتل وهي المحاربة، وبهذا من قاتلنا أو ساعد في قتالنا فهو عدو لنا، يجب علينا شرعاً صده بقتاله، فمع هذه العلة نستثني الأشخاص غير المقاتلين، بل ونقيس عليهم من توافق بالعلة معهم، كالأعمى والزماني والمقطوع اليد والرجل والتجار والعمال في دوائرهم غير العسكرية.

فالشرع الإسلامي لا يعتبر جميع أشخاص دولة العدو من المحاربين، بل يجعلهم قسمين مقاتل وغير مقاتل، ويميز بين هذين الصنفين، فأهل القتال من نصبوا أنفسهم لقتالنا واتخذوا الاستعدادات كافة لإفناء جيوشنا بطريق صريح مباشر أو غير مباشر بتخطيط أو تجسس. وأسوق هنا بعض النصوص التي تبين بجلاء إعمال القياس على الأصناف من أشخاص العدو الذين ورد بشأنهم نصوص تحرم وتمنع قتلهم.

يقول الكاساني في البدائع: "وأما بيان ما يحل قتله من الكفرة ومن لا يحل، فنقول: الحال لا يخلو إما أن يكون حال القتال أو حال ما بعد الفراغ من القتال، وهي ما بعد الأخذ والأسر. أما حال القتال فلا يحل فيها قتل امرأة ولا صبي ولا شيخ فان ولا مقعد ولا يابس الشق، ولا

^١ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٣٢٤، ج ٢، ص ٥٠٧، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ج ٣، ص ٥٣.

أعمى ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف، ولا مقطوع اليد اليمنى ولا معتوه ولا راهب في صومعة ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس...^١.

وأورد الدريدر في الشرح الكبير عن المشركين أنهم يقتلون إلا سبعة: "المرأة فلا تقتل، فيجوز قتلها إن قتلت أحداً أو قاتلت بسلاح كالرجال، والصبي المطبق للقتال فلا يقتل، والمعتوه: أي ضعيف العقل والمجنون أولى، والشيخ الفان لا قدرة له على القتال، وزمن بكسر الميم أي عاجز، وأعمى، وراهب منعزل على أهل دينه، لأنهم صاروا كالنساء".^٢

وأورد ابن قدامة في المغني تحت مسألة: (وإذا فتح حصن، لم يقتل من لم يحتلم، أو يُنبت، أو يبلغ خمس عشرة سنة).

يقول ابن قدامة: "وجملة ذلك أن الإمام إذا ظفر بالكفار، لم يجد أن يقتل صبياً لم يبلغ، بغير خلاف، ولا تقتل امرأة ولا شيخاً فان، وبذلك قال مالك وأصحاب الرأي. وروي ذلك عن أبي بكر الصديق ومجاهد، وروي عن ابن عباس في قوله تعالى: "وَلَا تَمْدُوا"، بقول: لا تقتلوا النساء والصبيان والشيخ الكبير، وقال الشافعي في أحد قوليه، وابن المنذر: يجوز قتل الشيوخ.

ولنا قوله يُذَكَّرُ: "لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا امرأة"، ولأنه ليس من أهل القتال، فلا يقتل، كالمرأة، ولا يقتل زمن، ولا أعمى، ولا راهب، ولنا في الزمن والأعمى أنهما ليسا من أهل القتال، فأشبهها المرأة. وفي الراهب ما روي من حديث أبي بكر الصديق، أنه قال: "وستمرون على أقوام في الصوامع قد حبسوا أنفسهم فيها فدعوهم"، ولأنهم لا يقاتلون تديناً، فأشبهوا من لا يقدر على القتال.^٣

وانهي ما أوردت من كلام الفقهاء، بحديث طيب لشيخ الإسلام ابن تيمية يؤكد ما نحا إليه الجمهور بجعلهم العلة لإطاعة القتال، حيث يقول رحمه الله: "وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده أن يكون الدين كله لله وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل، باتفاق المسلمين. وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالتساء والصبيان، والراهب،

^١ - الكاماتى، بدائع الصنائع، ج٧، ص١٠١.

^٢ - الدريدر، أحمد بن محمد، (١٣٦٥هـ)، الشرح الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج٢، ص١٧٦.

^٣ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

^٤ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٦١٤، ج٣، ص٥٢.

في الحديث خالد بن الغزي، نقل الحديث عن أنس، ثم يوثقه من علماء الجرح والتعديل سوى ابن حبان وبقية رجال الحديث ثقات، وللحديث شواهد أخرى، ويرى الباحث أن تعدد الطرق تؤدي إلى رفع درجة الحديث وتقويته.

^٥ - سبق تخريجه، ص١٠٩.

^٦ - ابن قدامة، المغني، ج٩، ص٢٥٠.

- ابن ضويان، إبراهيم بن محمد، مئذ السبيل، (تحقيق عصام القلمجي)، ط٢، مكتبة المعارف، الرياض، (١٤٠٥هـ)، ج١، ص٢٧١.

والشيخ الكبير والأعمى، والزمن، ونحوهم، فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقتل بقوله، أو فعله، وإن كان بعضهم يرى إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر إلا النساء والصبيان، والأول هو الصواب، لأن القتال هو لمن يقاتلنا إذا أردنا إظهار دين الله، وذلك أن الله أباح من قتل النفوس ما يحتاج إليه في صلاح الخلق^١.

هذا ابن تيمية رحمه الله - يوافق الجمهور في ضرورة التمييز بين المقاتلين وغير المقاتلين، ويجعل من نصوص السنة مخصصاً لعموم الآيات القرآنية، لتكون العلة الأصح هي المحاربة لا الكفر وحده.

وفي ختام هذا الفرع، يظهر لنا أن التشريع الإسلامي سبق القانون الدولي في وضع قواعد تعمل على حماية المدنيين المسالمين، فلقد ظهر لنا وفق النصوص الشرعية، أن الإسلام لا يجيز ضرب المدنيين أثناء العمليات العسكرية، إلا إذا شارك المدنيون فيها بأي شكل من الأشكال. وكذا القانون الدولي أيضاً عمل على حماية المدنيين وحقوقهم، وجعلهم وفق مبادئه وقوانينه ينعمون بالأمن، فالشريعة بهذا السبق بإرساء تلك القواعد، جعلت من القتال عملية محصورة بين جيوش الدولتين المتحاربتين فقط.

وبهذا إن أقدم مقاتل من القوات المسلحة على قتل مدني مسالم دون مبرر شرعي، فالأصل أن يقدم القاتل لمحكمة عادلة، بسبب ارتكابه جرمًا معلناً، وبهذا يفكر كل جندي أثناء العمليات القتالية ألف مرة، قبل أن يقدم على قتل إنسان اتفق الشرع والقانون الحربي على حمايته وإخراجه بعيداً عن دائرة القتال، ولا مانع شرعاً أن نسمي القتل المتعمد لغير المقاتلين شرعاً جرائم حرب، خاصة وأن المصطلح (أقصد جريمة حرب) محظور شرعاً، لما ورد من نصوص تستثني غير المقاتلين من القتل.

الفرع الثاني: الحالات التي يجوز فيها للمقاتلين المسلمين قتل من يحرم قتلهم من الأعداء أثناء سير العمليات العسكرية.

هناك حالات يجوز فيها قتال غير المقاتلين من المدنيين المسالمين، وهي حالات طارئة ضرورية، يلجأ إليها لكسر شوكة الجيش الخصم، وما دامت هذه الحالات تستند في العرف العسكري للضرورات، فإنها مباحة، على أن تقدر الضرورة بقدرها، وأن لا يكون هناك وسيلة لإنهاء القتال الدائر سوى اللجوء لمثل هذه الحالات التي يباح فيها قتل غير المقاتل، وهذه الحالات هي:

^١ - ابن تيمية، تقي الدين بن أحمد، السباسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق بشير محمد عيون، (١٩٨٥م)، مكتبة دار البيان، دمشق، ص ١٣٢.

الحالة الأولى:

حالة (التترس) بمن لا يجوز قتلهم، أي: حين يتخذ الأعداء من نسائهم، وأطفالهم، وشيوخهم، دروعاً بشرية، يحتمون بها لسابق علمهم، أن الشريعة الإسلامية تحرم وتمنع قتل أطفال ونساء وشيوخ العدو.

أ- اتفق الفقهاء^١، على أنه إذا تترس المشركون بذريعتهم جاز ضرب الترس، وبقصد بالضرب المقاتلين من الأعداء، فيضرب المقاتلون قصداً بنية المقاتل، والترس يكون ضربه تبعاً لا قصداً، بشرط أن تكون هنالك ضرورة حربية تدعو لضرب الترس.

يقول ابن قدامة: "وإن تترسوا في الحرب (يقصد الأعداء) بنسائهم وصبياتهم، جاز رميهم، ويقصد المقاتلة، لأن النبي ﷺ رماهم بالمنجنيق ومعهم النساء والصبيان، ولأن كف المسلمين عنهم يفضي إلى تعطيل الجهاد، لأنهم متى علموا ذلك تترسوا بهم عند خوفهم فينقطع الجهاد. فسواء كانت الحرب ملتحمة أو غير ملتحمة، لأن النبي ﷺ لم يكن يتحين بالرمي حال التحام الحرب"^٢.

وما استند إليه ابن قدامة مروي في الحديث المرسل عن ثور بن يزيد، أن النبي

ﷺ: نصب المنجنيق على أهل الطائف^٣.

إذن في سبيل تحقيق مصلحة المسلمين، يجوز للحاكم إصدار الأمر لقادة الجند بضرب التروس بغية كسر شوكة جيش الدولة الخصم، ويستباح تبعاً دماء من حرم بالأصل قتلهم.

^١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١٢٩.

- الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٧٨.

- الشرييني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٩٧.

- الأنصاري، زكريا بن محمد، فتح الوهاب، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ)، ج ٢، ص ٣٠١.

- ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٢٣.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، (تحقيق النجدي)، مكتبة ابن تيمية، ج ٢٠، ص ٥٢.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ٢٣١.

^٣ - الترمذي، سنن الترمذي، ص ٩٤، ج ٥، كتاب الأدب، باب الأخذ من اللحية. قال الألباني في ضعيف الترمذي: حديث مرسل موضوع، ص ٣٣١، حديث رقم ٥٢٥. قال الأوزاعي: قلت ليحيى بن معين: أبلغك أن النبي عليه السلام رماهم بالمنجنيق، فأنكر ذلك، وقال: ما نعرف هذا، وقال ابن حجر: مراسيل مكحول ضعيفة، تلخيص الحبير، ج ٤، ص ١٠٤.

ب- وأما إن تترس الكفار بمسلمين ولم تقم ضرورة تدعو إلى قتال العدو، فهل يجوز ضرب هذا الدرع البشري.

اختلف الفقهاء في جواز ضرب هذا الترس على رأيين:
الرأي الأول: يمنع هذا القتال.

قال بذلك: الشافعية^١ والحنابلة^٢ والحسن بن زياد من أصحاب أبي حنيفة^٣، وبعض المالكية^٤.

قال الشافعية والحنابلة ومن وافقهم من الأحناف والمالكية: يحرم القتال هنا، ما دام لا ضرورة تدعو إليه، وذلك لئلا تتعرض للخطر حياة من يتألف منهم الترس البشري من المسلمين ومن في حكمهم.

جاء في مغني المحتاج: "وإن تترسوا بمسلمين، ولو واحداً، أو نمين، فإن لم تدع ضرورة إلى رميهم تركناهم، وجوباً، صيانة للمسلمين وأهل الذمة"^٥.

وجاء في المغني: "وإن تترسوا بمسلم، ولم تدع حاجة إلى رميهم، لكون الحرب غير قائمة، أو لإمكان القدرة عليهم بدونه، أو للأمن من شرهم، لم يجز رميهم"^٦.

ويوافق القرطبي من المالكية هذا الرأي أيضاً، فبعد أن نقل عن الإمام مالك عدم جواز إلقاء النار على مراكب الكفار وفيها أسرى مسلمون، قال معقبا على ذلك ما نصه:
"وكذلك لو تترس كافر بمسلم، لم يجز رميهم"^٧.

مستندهم في عدم جواز قتال العدو في هذه الحالة، حيث لا ضرورة للقتال، أن تعريض حياة الترس للخطر، إنما هو قيام محذور، وهو قتل الترس من المسلمين ومن في حكمهم، من أجل التوصل بذلك على المباح الذي هو قتل العدو، أو قتاله. . بعد إسقاط هذا الترس الذي احتوى به. . ومن المقرر أن ارتكاب محذور من أجل التوصل إلى مباح، هو أمر لا يجوز شرعاً^٨.

^١ - الشرييني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٤٤.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٠٥.

^٣ - ابن القيم، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٤٨.

^٤ - عيش، الشيخ محمد، منح الجليل، دار الفكر، بيروت، ط ١، (١٩٨٤م)، ج ٣، ص ١٥١.

^٥ - الشرييني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٤.

^٦ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٠٥.

^٧ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٨٧.

^٨ - المرجع السابق، ج ١٦، ص ٢٨٧.

الرأي الثاني: يجيز قتال العدو، ولو أدى لهلاك هذا الترس من المسلمين.

قال بذلك: جمهور الأحناف^١ والمالكية^٢ والإمام الثوري^٣.

يقول ابن الهمام، وهو من المجيزين لضرب الترس وإن كان فيه مسلمين: "ولا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر، بل لو تترسوا بأسرى المسلمين وصبيانهم، سواء علم أنهم إن كفوا عن رميهم، انهزم المسلمون، أو لم يعلموا ذلك، إلا أنه لا يقصد برميهم إلا الكفار. . . وعند الأئمة الثلاثة، لا يجوز رميهم في صورة التترس، إلا إذا كان في الكف في رميهم في هذه الحالة انهزام المسلمين، وهو قول الحسن بن زياد"^٤.

وأما فيما يتعلق بمذهب الإمام مالك، فإن المذكور في كتب المذهب بالنسبة لصورة التترس خاصة، هو جواز قتال العدو، مع تحاشي القصد إلى الترس نفسه، ما دام لا ضرورة لهذا القتال. جاء في الشرح الكبير: "إن تترسوا بمسلم، قوتلوا، ولم يقصد الترس بالرمي"^٥.

وجاء في منح الجليل: "ثالثها: أن لا يخاف منهم -أي من العدو: بمعنى لا ضرورة للقتال-، فإن تترسوا بمسلم قوتلوا، ولا يقصد الترس"^٦.

وعلى هذا، فجمهور الأحناف والمالكية يقولون: بجواز قتال الكفار في هذه الحالة، ولو لم تكن هنالك ضرورة تدعو لهذا القتال، مع مراعاة عدم قصد الترس الذي يحتمى به العدو بالضرب، والحجة لهذا الرأي، هو إقامة فرض القتال ضد العدو، حتى لا ينسد باب الجهاد^٧.

يرى الباحث أن الراجح هو رأي القائلين بتحريم القتال الذي يؤدي حتماً إلى ضرب الترس المحرم، حيث لا ضرورة تدعو إليه، ونظراً أيضاً لقوة الدلة التي اعتمدها المانعون للقتال.

ج- في حال تترس العدو بدرع بشري من أفراد كالنساء والأطفال، ولا ضرورة تدعو لقتالهم، فهل يجوز ضرب الترس البشري المكون من نساء وصبيان العدو؟

^١ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٤٨.

^٢ - عيش، منح الجليل، ج ٣، ص ١٥١.

^٣ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٥، ص ٢٧٣.

^٤ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ١٤٨.

^٥ - الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٧٨.

^٦ - عيش، منح الجليل، ج ٣، ص ١٥١.

^٧ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٠١.

اختلف الفقهاء في جواز ضرب هذا الترس على قولين:

القول الأول: جواز ضرب هذا الترس.

قال بذلك: الجمهور من الحنفية^١ والشافعية في المعتمد عندهم^٢ والحنابلة^٣.

الحنفية يرون جواز القتال حين يكون الدرع مؤلفا من المسلمين، فمن باب أولى أن يقولوا بجواز القتال حين يتألف هذا الدرع من الكفار الأعداء، نساء وأطفالا، لأن هؤلاء أقل حرمة من المسلمين^٤.

وأما الشافعية، فالمعتمد عندهم جواز القتال في هذه الحال، وإن كان هناك رأي آخر عندهم يمنع من هذا القتال. جاء في مغني المحتاج: "وإن دفعوا بهم عن أنفسهم - تترس الكفار بنسائهم وأولادهم، مدافعين بذلك عن أنفسهم - ولم تدع ضرورة إلى رميهم، فالأظهر تركهم، وجوبا، لنلا يؤدي إلى قتلهم من غير ضرورة، وقد نهينا عن قتلهم. . . والثاني: وهو المعتمد، جواز رميهم كما يجوز نصب المنجنيق على القلعة، وإن كان يصيبهم، ولنلا يتخذوا ذلك ذريعة إلى تعطيل الجهاد، أو حيلة لاستبقاء القلاع لهم^٥."

وقطع ابن قدامة بجواز القتال في هذه الصورة بلا خلاف^٦.

الرأي الثاني: لا يرى جواز هذا القتال، بل ويذهب إلى تحريره.

قال بذلك: المالكية^٧.

يرى المالكية أن هذا القتال محرم حين يؤدي حتما إلى قتل أطفال الكفار ونسائهم من الأعداء، بل يوجبون ترك القتال أصلا حين تتعرض تلك الفئة للهلاك^٨.

جاء في منح الجليل: ثالثها: أن لا يخاف منهم - العدو - فإن تترسوا بمسلم قوتلوا، ولا يقصد الترس. . . وإن تترسوا بذرية تركوا^٩.

وقال ابن حجر في فتح الباري: "وقال مالك والأوزاعي: لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال، حتى لو تترس أهل الحرب بالنساء والصبيان، أو تحصنوا بحصن، أو سفينة وجعلوا معهم النساء والصبيان، لم يجز رميهم ولا تحريقهم^{١٠}."

^١ - المرخسي، شرح المسير الكبير، ج ٤، ص ١٥٥٤.

^٢ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٤.

^٣ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٠٤.

^٤ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٠١. - ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج ٥، ص ٤٤٨.

^٥ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٤.

^٦ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٠٤.

^٧ - الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٧٨. - عيش، منح الجليل، ج ٣، ص ١٥٠.

^٨ - الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ١٧٨. - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٤٧.

^٩ - عيش، منح الجليل، ج ٣، ص ١٥١.

^{١٠} - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٤٧.

يتبنى الباحث في هذه المسألة قول المالكية، حيث أنه يتمشى مع مقصد وغاية الشرع من تشريع الجهاد، إذ أن المقصود هداية الناس وليس استئصالهم، والذي يدفع الباحث لتبني هذا الرأي، عدم وجود ضرورة حربية تدعو لقتل من نهينا عن قتلهم.

الحالة الثانية:

حالة شن الغارات على الأعداء ليلاً أو نهاراً، حيث من الممكن أن تقتضي العمليات العسكرية، ضرب مدن العدو وبلاده بالأسلحة الثقيلة أو القذائف الصاروخية، أو حتى قد يلجأ إلى استخدام أسلحة الدمار الشامل، إن لزم الأمر، وقد يأمر قائد القوات المقاتلة بإشعال نيران في مناطق معينة، فهذه النيران وتلك الأسلحة من المعروف أنها تأكل وتقتل كل شيء يواجههم، فلا تعود تميز بين مقاتل وغير مقاتل، فما الحكم الشرعي لهذه الغارات.

لقد جاءت النصوص الشرعية بمشروعية هذا النوع من القتال، حتى وإن ترتب على استخدامه، قتل جماعي تذهب ضحيته تبعاً لا قصداً الأصناف التي قلنا بحرمة قتلها ابتداءً أثناء سير العمليات العسكرية^١، ومن هذه النصوص:

ما ورد عن الصعب بن ثمامة، قال: "سئل النبي ﷺ عن الذراري من المشركين، يبيتون، فيصيبون من نسائهم، وذراريهم؟ فقال: "هم منهم"^٢، وهذا ما أخرجه مسلم في صحيحه^٣، وأما رواية البخاري: "سئل عن أهل الدار، يبيتون، من المشركين، فيصاب من نسائهم، وذراريهم؟ قال: "هم منهم"^٤.

وجه الدلالة:

يقول النووي في شرح مسلم: "وهذا الحديث الذي ذكرناه من جواز بياتهم، وقتل النساء والصبيان في البيات: هو مذهبنا (الشافعية)، ومذهب مالك، وأبي حنيفة، والجمهور، ومعنى البيات، وبيتون: أن يغار عليهم بالليل، بحيث لا يعرف الرجل من المرأة والصبي، وفي هذا الحديث دليل لجواز البيات، وجواز الإغارة على من بلغتهم الدعوة من غير إعلامهم بذلك"^٥.

^١ - مالك، المدونة، ج ٣، ص ٧.

^٢ - الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١١هـ)، ج ٣، ص ١٦.

^٣ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ١٧٤٥، ج ٣، ص ١٣٦٤، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتل النساء والصبيان.

^٤ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٦٢٢٤، ج ٦، ص ٢٤٣٤، كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا يعملون..

^٥ - النووي، شرح مسلم، ج ٧، ص ٣٢٥.

وجدتموهما فاقتلوهما^١، فهذا الحديث قد دل على منع التحريق على كل حال، فإن النبي ﷺ قال بعد الأمر بإحراق رجلين مشركين قد بالغوا في الأذى^٢ لرسول الله ﷺ، واستحقاقا القتل، ثم علل بهذه العلة، التي تفيد أنه لا يجوز التحريق بالنار لأحد من عباد الله، سواء اكان مشركا أو غير مشرك، وإن بلغ في العصيان، والتمرد على الله أي مبلغ. فما وقع من الصحابة محمول على أنه لم يبلغهم الدليل^٣.

يرى الباحث أن تحريق العدو يصح بشرط أن لا يكون سبيلا للغلبة سوى هذه الوسيلة (التحريق)، وذلك لأنه:

ورد في صحيح البخاري ما يدل صراحة على أن النهي عن تحريق العدو، إنما هو خاص بما إذا كان هذا التحريق بعد أخذ العدو، أي: بعد أسره، لا في حال مقاتلته، حيث جاء عند الإمام البخاري قول رسول الله ﷺ: "إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاحا، وفلاحا بالنار، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن أخذتموهما فاقتلوهما"^٤.

هذا ولفظ (أخذتموهما) صريح في أن النهي عن تحريق العدو إنما ينصب على ما بعد أخذه، ولا يتناول حال القتال، ويؤكد هذا المعنى، أن هبار بن الأسود اصاب زينب بنت رسول الله ﷺ بشيء وهي في خدرها، فأسقطت، فبعث رسول الله ﷺ سرية، فقال: "إن وجدتموه فاجعلوه بين حزمي حطب، ثم اشعلوا فيه النار، ثم قال: إني لأستحي من الله، لا ينبغي لأحد أن يعذب بعذاب الله. فلم تصبه السرية، وأصابته نقلة إلى المدينة، فأسلم، فأتى النبي ﷺ، فقيل له: هذا هبار يُسبُّ، ولا يُسبُّ! وكان رجلا سبابا. فجاءه النبي ﷺ يمشي حتى وقف عليه! فقال: يا هبار! سبُّ من سبك، يا هبار سبُّ من سبك!"^٥.

فهذه الرواية، تدل بصراحة أن الأمر السابق بالتحريق، إنما كان يعني بعد إلقاء القبض على الرجل، وذلك يؤخذ من قوله عليه السلام: فاجعلوه بين حزمي حطب. ويقول ابن حجر في فتح الباري: "ومحله -النهي عن استعمال النار- إذا لم يتعين التحريق طريقا إلى الغلبة على الكفار، حال الحرب. . واختلف السلف في التحريق:

^١ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٨٥٣، ج ٣، ص ١٠٩٨، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله.

^٢ - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٥٠.

^٣ - الشوكاني، السيل الجرار، ج ٤، ص ٥٣٤. - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٤٩.

^٤ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٨٥٣، ج ٣، ص ١٠٩٨، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله.

^٥ - منصور، سعيد، سنن سعيد، حديث رقم ٢٦٤٦، ج ٢، ص ٢٤٤، كتاب الجهاد، باب التحريق بالنار. قال ابن معين: إسناده حسن.

فكره ذلك عمر وابن عباس وغيرهما مطلقاً، سواء كان ذلك بسبب كفر، أو في حالة مقاتلة، أو كان قصاصاً. وأجازه علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد وغيرهما، وقال المهلب: ليس هذا النهي على التحريم، بل على سبيل التواضع. ويدل على جواز التحريق فعل الصحابة، وأكثر علماء المدينة يجيزون تحريق الحصون والمراكب على أهلها، قاله الثوري والأوزاعي. . . وأما حديث الباب، فظاهر النهي فيه التحريم، وهو نسخ لأمره المتقدم. . . وهو محمول على من قصد إلى ذلك في شخص بعينه^١.

وقد صح أيضاً أن أصحاب رسول الله ﷺ استخدموا سلاح النار ضد العدو من أهل الحرب، فيروى أن جنادة بن أبي أمية الأزدي وعبد الله بن قيس الفزاري من ولاة البحر وغيرهم ممن بعدهم، كانوا يرمون العدو من الروم بالنار ويحرقونهم هؤلاء لهؤلاء، وهؤلاء لهؤلاء. وروي أيضاً أن عبد الله الفزاري غزى في البحر على عهد معاوية بن أبي سفيان، وكان يرمي العدو بالنار ويرمونه، ويحرقهم ويحرقونه، ولم يزل أمر المسلمين على ذلك^٢.

بناءً على ما تقدم، يرى الباحث جواز استخدام كل الوسائل والأسلحة ضد العدو بما ينتج الهلاك والدمار، لا سيما إن كان من شأن العدو أن يستخدم تلك الأسلحة ضد المسلمين، وبقيد الباحث استخدام المسلمين لهذه الأسلحة في حال قيام الضرورة الحربية لذلك فقط، جاء في شرح السير الكبير: "والضرورة فيه: أن لا يكون لهم طريق آخر يتمكنون من الظفر بهم، بذلك الطريق. أو يلحقهم في الطريق الآخر حرج عظيم، ومؤونة شديدة. فحينئذ لدفع هذه المؤونة يباح لهم التحريق"^٣.

وأما استخدام القذائف الصاروخية والمتفجرات، التي تطلق عادة من الطائرات أو العربات المدرعة، فإن هذه القذائف، تكيف على أنها من الرمي المشروع، ومن المعلوم أن هذه القذائف غالباً ما تأخذ بطريقها المقاتل وغير المقاتل، لذا وجب أن تستخدم لضرورة حربية، وبقدر معين، حتى لا تهدر الكثير من الأرواح البريئة.

^١ - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٤٩-١٥٠.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٥٠٢.

^٣ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٥٥.

* ودليل تعلم الرمي والحث عليه، ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عتبة بن عامر قال: "سمعت رسول الله ﷺ وهو على المنبر، يقول: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِي، أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِي".^١

الحالة الثالثة:

في حال حمل من يمنع ويحرم قتلهم من أشخاص العدو السلاح على المسلمين، أو قاموا بتقديم المساعدات للقوات المقاتلة، أثناء سير العمليات العسكرية، وبما يصنف أنه من المجهود الحربي (المشاركة بأي وجه مادي كان أم معنوياً)، عندها الأصل أن يقاتلوا^٢، كما هو الحال تماماً مع المقاتلين، وقصداً لا تبعاً، ولا إثم ولا ضمان على من يقتلهم، لأن العلة التي من أجلها منع قتلهم زالت، ومن المعلوم أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

فقد أنكر رسول الله ﷺ، قتل المرأة، لأنها لم تكن تقاتل، (فقال عليه السلام: "ما كانت هذه لتقاتل"^٣)، فلما انتفت العلة (عدم قتالها) انتفى الحكم (عدم قتلها).

في هذه الحالات الثلاث، رأينا المشرع الإسلامي يجيز للمقاتلين، استخدام أنواع من الأسلحة، واستخدام أساليب قتالية، من ضرب التروس والغارات، وهذه الأساليب تقتل غالباً من يواجهها، ولا تميز بين مقاتل وغير مقاتل، وهي لم تشرع إلا للضرورة الحربية، التي من شأنها تحقيق مصلحة لجيش المسلمين.

ففي هذه الحالات الاستثنائية، والتي ترفع فيها الحصانة الشرعية عن أصناف غير المقاتلين من الأعداء، من النساء، والأطفال، والشيوخ الكبار، فإن أقدم جندي مسلم على قتل هذه الأصناف، فلا مسؤولية جنائية عليه، ولا يجوز عقابه، ذلك لأن القتل وقع تبعاً لا قصداً (في الحالتين الأولى والثانية) وللضرورة الحربية، فلا يعتبر ذلك الفعل جرمًا، ولا يعدّ المقاتل المسلم مرتكباً لجرائم حرب، بعكس الأحوال العادية، التي يكون فيها نفس الفعل محرماً ومعاقباً عليه.

^١ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ١٩١٧، ج ٣، ص ١٥٢٢، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي.

^٢ - الشرواني، عبد الحميد، حواشي الشرواني، دار الفكر، بيروت، ج ٩، ص ٩٧.

- ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ٢٦٧.

^٣ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٣٢٤، ج ٢، ص ٥٠٧، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ج ٣، ص ٥٣.

وفي نهاية هذا المبحث، لا بدّ من التسليم أن الشرع الإسلامي، فرق في المعاملة بين المقاتلين وغير المقاتلين، بحيث حصر دائرة القتال مع المقاتلين فقط، ومن سالمنا بعدم رفع السلاح أو المشاركة بأي شكل مع القوات العسكرية، اعتبرهم المشرع مدنيين مسالمين لا يجوز قتلهم بحال، وهذا يدل على أن الإسلام وفر للمدنيين أكبر قدر من الحماية والأمن.

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من جرائم قتل المدنيين أثناء العمليات القتالية

بعد قتل السكان المدنيين أثناء العمليات العسكرية القتالية من الصور النمطية المتكررة عبر تاريخ الحروب العالمية القديمة، فقد كان من الجائز في إطار القانون الدولي التقليدي لدولة الاحتلال ممارسة ما نشأ بالإقليم المحتل وسكانه أثناء سير العمليات القتالية لكسر شوكة الدولة الخصم، غير أنه بظهور مبادئ وأعراف الحرب في إطار القانون الدولي المعاصر تبدل الحال، وأصبح من غير الجائز قتل السكان المدنيين، وجعلهم أهدافاً للقوات المسلحة، إذ أن التاريخ القديم يصور الحرب وكأنها عمل وحشي لا رحمة فيه، لا يميز بين مقاتل وغير مقاتل، فالطفل الصغير والشيخ الكبير ورجل الدين والنساء، كلهم أهداف مقصودة لجيوش الخصم، فإن أردت النصر فلا تجعل للرحمة مكاناً بقلبك^١.

لذا جاءت قواعد ومبادئ القانون الدولي المعاصر تمنع وتجرم قصد قتل المدنيين دون مبرر شرعي، حيث أكدت على ذلك اتفاقية لاهاي لسنة ١٨٩٩م، واتفاقية لاهاي لسنة ١٩٠٧م، إذ نصت الأخيرة على أن حياة الأفراد وحرياتهم وكرامتهم يجب أن تكون محل احترام من قبل قوات الدولة الخصم، وقد اعتبرت اتفاقيات جنيف الربعة من سنة ١٩٤٩م في المادة الثالثة المشتركة منها، أن القتل للمدنيين من الأفعال المحظورة، ويشكل جريمة حرب. . . لذا جرمت هذه الاتفاقيات أعمال العنف ضد الحياة والشخص، وعلى الأخص القتل بكل أنواعه.

وفي العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦م في المادة السادسة منه وفي الفقرة (أ)، ذكر أن الحق في الحياة حق ملازم لكل إنسان، وعلى القانون أن يحمي هذا الحق، ولا يجوز حرمان أحد من حياته تعسفاً، وبالفعل تمت المصادقة على هذا العهد واعتبر نافذاً من تاريخ ٢٣ مارس من عام ١٩٧٦م.

وعلى هذا يجب وبنص قواعد ومبادئ القانون الدولي على القوات المسلحة لكلا الدولتين تجنب الأشخاص من ذوي الصبغة المدنية الذين لا يشاركون في العمليات القتالية، لذا يجب على قادة الوحدات القتالية التمييز دائماً بين الأشخاص المشاركين في الاشتباكات وأفراد السكان المدنيين، حيث يحتفظ بحياة هؤلاء قدر الإمكان.

^١ - ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ١٦٦.

- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار صادر، بيروت، (١٩٩١م)، ج ٥، ص ٤٦٦.

- ديورانت، وول ديور، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الشروق، مصر، (١٩٨٩م)، ج ١٢، ص ٢٩٣.

وفي سنة ١٩٧٧م جاء البروتوكولان الإضافيان لاتفاقيات جنيف يؤكدان على ضرورة توفر الحماية اللازمة للمدنيين أثناء الحروب، وخاصة أثناء اندلاع العمليات الحربية، إذ جاء في الفقرة الثانية من المادة (٧٥) من البروتوكول الأول في البند (أ) منه، حظر أعمال القتل والتعذيب بشتى صورته بدنياً كان أم عقلياً، وكذلك البند (أ) من الفقرة الثانية من المادة الرابعة من البروتوكول الثاني حيث حظرت المساس بحياة الأشخاص أو تعذيبهم بأية صورة من الصور. فهذه الاتفاقيات المتضمنة لقواعد ومبادئ القانون الدولي، تعتبر قتل المدنيين المسالمين غير المشاركين في القتال جريمة من جرائم الحرب يجب ملاحقة الجاني فيها لينال العقاب الرادع، وليكون عبرة لغيره.

وعلى هذا، يجب على قادة الجيوش اتخاذ التدابير اللازمة لتوعية جنودهم وتدريبهم على تجنب الأشخاص من غير القوات المسلحة للدولة الخصم أثناء سير العمليات القتالية، فإن هم خالفوا الأمر وارتكبوا جرائم قتل بحق المدنيين، فإن العقاب ينتظر القائد قبل الجندي، علماً بأن القانون الدولي وبين فترة وأخرى يعمل على عقد ندوات ومؤتمرات الهدف منها توعية قادة الدول بضرورة الحفاظ على حياة الأبرياء قدر الإمكان، وذلك بحصر مكان وزمان الحرب ما أمكن.

المبحث الثاني

إبادة الجنس البشري

إخفاء البشر بقتلهم وتدمير حياتهم، والاعتداء الظالم على أجسادهم، أبداً لم يكن من مقصود الشرع الإسلامي الحنيف، بعكس الكثير من الحروب والنزاعات البشرية، التي بدافع الظلم وحب السيطرة والانتقام، تلجأ لمسح قرى بأهلها، ومدن بسكانها.

كل ذلك بشريعة الغاب -التي تخلت عن القيم والأخلاق- مقبول، أما في الشرع الإسلامي وأخلاقه الحربية مرفوض، لأن مقصد رسالة محمد ﷺ الهداية والخير لا القتل والانتقام، ومدار عملية الدعوة ورأس مالها، البشر، فإن فنوا، فلن تكون الدعوة؟!.

وبعد، يحاول الباحث في هذا المبحث، بيان المقصود بجريمة إبادة الجنس البشري، وإظهار موقف الفقه الإسلامي من هذه الجريمة، ثم بيان موقف القانون الدولي من جريمة إبادة الجنس البشري.

لهذا لجأ الباحث إلى تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، يتناول الأول منهما: موقف الفقه الإسلامي من جريمة إبادة الجنس البشري، بينما يتناول المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من هذه الجريمة.

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من جريمة إبادة الجنس البشري

الشريعة الإسلامية نعمة من نعم الخالق سبحانه وتعالى على البشرية جمعاء، وعندما فرض الجهاد من ضمن أحكامها، كان المقصد سام، ولم يكن أبداً لدوافع شخصية، أو دنيوية أو مادية بحتة، بل المقصد الأساسي له كان يتمثل في نشر الدعوة الإسلامية، والعمل على إيصالها للبشر أجمعين، وإزالة أي عائق يواجهها، لأن إزالة العائق واجبة شرعاً، حتى يكون الدين كله لله، فالجهاد وما يتخلله من أعمال قتالية، ليس الغرض منه، إفناء البشرية وإهلاك الحرث والنسل، بل هداية الناس إلى صراط مستقيم.

فالإبادة الجماعية، وما تتضمن من معاني القتل والتدمير لجماعة من الناس، كل ذنبهم أنهم ينتمون لدين معين، أو لعرق معين، لن تجد حكماً واحداً في شرع الله يجيز لك إفناء البشر، حتى وإن كانوا جماعة صغيرة قليلة العدد، إلا تحت مبرر شرعي يحصر القتال إن وقع بدائرة ضيقه وزمان محدد.

ولمعرفة موقف الفقه الإسلامي من هذه الجريمة، لا بدّ من الإشارة أولاً: أن هذه الجريمة، يتصور وقوعها خلال نزاع عسكري مسلح داخلي، أو أثناء اندلاع حرب دولية بين طرفين، بحيث يأمر قائد القوات المسلحة الإسلامية، جنوده بأن يقوموا بتدمير قرية عن بكرة أبيها، بحيث يقتل الصغير والكبير، الرجل والمرأة ورجل الدين، الإنسان والحيوان يُقتلون جميعاً، حتى يمكن اعتبار هذه الجريمة من جرائم الحرب، وبالتالي يعاقب الجاني على ما ارتكب من محظورات شرعية.

فهل يجوز أن تدمر قرى بأكملها وبمن فيها بأمر من قائد عسكري، حتى يطال الأمر من منعت النصوص قتلهم من النساء والصبيان وغيرهم؟

ذهب الحنفية^١ والمالكية^٢ والشافعية^٣ والحنابلة^٤، على تحريم قتل من ليس من شأنه القتال، كالنساء والصبيان، بناءً على ما ورد من نصوص شرعية تمنع قتلهم، ووقع الاختلاف في غير هذين الصنفين، من العسيف والرهبان، وسبب اختلافهم يعود لاختلاف في العلة الصالحة للقتل، فمن رأى أنها الكفر، لم يستثن سوى النساء والصبيان، ومن رأى أنها إبطاء القتال (المشاركة)،

١ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ١٣٩.

٢ - الزرقاني، شرح الرزقاني، ج ٣، ص ١٦.

٣ - الشافعي، الأم، ج ١، ص ٢٦١.

٤ - ابن قدامة، الكافي، ج ٤، ص ٢٦٧.

أجاز الاستثناء (التأصيل لهذه المسألة -الاختلاف في علة القتل - متفق تماماً مع المبحث السابق)^١.

وبهذا نرى أن الشريعة الإسلامية، اعتبرت قتل المسالمين من غير المقاتلين جرماً، بل وأوجبت الحفاظ على حياتهم، لأن هدايتهم هي المقصود لا إفناءهم.

وبناءً على ما سبق، يتقرر أن أحكام الشريعة الإسلامية ترفض جريمة إبادة الجنس البشري، قولاً واحداً، وتنتظر للمدنيين بعين الرأفة والرحمة.

فالشريعة بأحكامها السمحة ذات القيم الأخلاقية، تسعى لحماية المدنيين لأكبر قدر ممكن، وتجنبهم ويلات الحروب، وهذا ما تثبته نصوصها، فقد أخرج البخاري من حديث سهل بن سعد رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ، قال يوم خيبر: لأعطين هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه، يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله. قال: فبات الناس يدركون ليلتهم: أيهم يُعطاه، فلما أصبح الناس غدوا على رسول -الله صلى الله عليه وسلم- كلهم يرجو أن يُعطاه؟ فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقل: هو يا رسول الله يشتكي عينيه، قال: فارسلوا إليه، فأتى به، فبصق رسول الله ﷺ في عينيه، ودعا له خيراً، حتى كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية، فقال علي: يا رسول الله، أقاتلهم حتى يكونوا مثلنا، فقال: "أنفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم من حق الله فيه، فوالله، لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من أن يكون لك حمر النعم"^٢.

فالحديث فيه دلالة واضحة، على أن إفناء الناس وتدمير حياتهم، ليست من أحكام القتال في الشرع الإسلامي الحنيف، وليست من مقاصد الشرع العامة كذلك. وهذا يتمثل بقوله ﷺ: فوالله، لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خيراً لك من أن يكون لك حمر النعم"^٣.

فهذا يهدي الناس هي المطلب الأول، لأنهم رأس مال الدعوة إن أسلموا، أو مواطنون داخل دولة الإسلام، إن نزلوا على حكم الشرع (أهل الذمة).

ويشير أيضاً لرفض الإسلام لهذه الجريمة (إبادة الجنس البشري)، ما حدث معه ﷺ عام فتح مكة (٨هـ)، مع قريش، الذين قتلوا أصحاب رسول الله، والذين عذبوا رسول الله، والذين

^١ - سبق بحث هذه المسألة كاملة: ص ١١٣-١٢٠.

^٢ - البخاري، الصحيح، حديث رقم ٤٢١٠، ج ٤، ص ١٥٧٣، في كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، وقعت الغزوة سنة (٧هـ) بين المسلمين ويهود خيبر.

^٣ - البخاري، الصحيح، حديث رقم ٤٢١٠، ج ٤، ص ١٥٧٣، في كتاب المغازي، باب غزوة خيبر.

أخرجوا رسول الله من أرضه ووطنه، ووصفوه بأبشع الكلام، ساحر، كاهن، مجنون، وأخيراً تأمروا على قتله، حتى ترك مكة وخرج مهاجراً.

فماذا صنع بهم لمّا تمكن منهم؟ قطعهم إرباً، قتلهم ثم صلبهم، أمر برقهم، نفاهم خارج الجزيرة، لم يفعل شيئاً من ذلك ﷺ، بل أظهر عظمة الإسلام، يوم كان يستطيع أن يستأصلهم عن بكرة أبيهم، أظهر عظمة الإسلام ومقصده من خلال موقفين:

موقفان في فتح مكة (٨هـ) يدلان دلالة قاطعة، على تحريم جريمة إبادة الجنس البشري:

الموقف الأول:

أمر رسول الله ﷺ، عمه العباس بأن يحبس أبا سفيان بن حرب عند خطم الجبل (وكان قد أسلم)، حتى ينظر إلى المسلمين، فحبسه العباس، فجعلت القبائل تمر مع النبي ﷺ، تمر كتيبة كتيبة على أبي سفيان، فمرت كتيبة، فقال: يا عباس من هذه؟ فقال: هذا غفار، قال: ما لي ولغفار، ثم مرت جهينة، قال: يا عباس من هذه؟ فقال هذه جهينة، قال: مالي ولجهينة، حتى أقبلت كتيبة لم ير مثلاً، قال: من هذه؟ قال هؤلاء الأنصار عليهم سعد بن عباداة معه الراية، فقال سعد بن عباداة: يا أبا سفيان اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الكعبة، فقال أبو سفيان: يا عباس، حبذا يوم الذمار، فلما مر رسول الله بأبي سفيان قال: ألم تعلم ما قال سعد بن عباداة؟ قال: وما قال؟ قال: قال كذا وكذا، فقال عليه الصلاة والسلام: كذب سعد، ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة، ويوم تكسى فيه الكعبة^١.

ويذكر أن رسول الله ﷺ، أخذ الراية من سعد بن عباداة، وأمر علياً ينزعها منه، ثم ردها من علي بن أبي طالب إلى قيس بن سعد بن عباداة خشية تغير خاطر سعد، فأمر بدفعها لابنه، ثم إن سعد بن عباداة خشي أن يقع من ابنه شيء ينكره النبي -عليه السلام، فسأل النبي أن يأخذها منه، فحينئذ أخذها الزبير، كذا صرح ابن حجر العسقلاني، في الجمع بين أقوال اختلفت في من كان يحمل الراية بعد سعد بن عباداة^٢.

فألرسول ﷺ، بهذا الموقف، يعزل سعداً، لأنه قال في يوم الفتح: "اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الكعبة". فهذا تهديد من سعد، يكشف عن نزعة انتقام وتصفية للحساب، ليأتي

^١ - البخاري، الصحيح، حديث رقم ٤٢٨٠، ج ٤، ص ١٦٦، كتاب المغازي، باب ابن ركن النبي ﷺ الراية يوم الفتح.

^٢ - ابن حجر، العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بعناية الشيخ عبد العزيز محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ج ٨، ص ٩.

الرسول ﷺ القائد الأول، ويأمر أولاً بعزل سعد عن حمل الراية، ثم يرفض كلام سعد من أصله، ليقول: اليوم يوم المرحمة، اليوم تكسى الكعبة، فلا تفسر لكلام الرسول ﷺ سوى أنه رفض الانتقام، والقتل لمن ظلمه، وقد كان قادراً -عليه السلام- على إنزال ما يشاء من عقاب، فالإبادة الجماعية لا مكان لها في دين محمد ﷺ.

الموقف الثاني:

أخرج ابن ماجة في سننه، من حديث ابن عمرو أن رسول الله ﷺ، خطب يوم الفتح في مكة، فكبر ثلاثاً، ثم قال: "لا إله إلا الله وحده. . يا معشر قريش إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالآباء، الناس من آدم، وآدم من تراب"، ثم تلا هذه الآية: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَمَّكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"^١، ثم قال عليه الصلاة والسلام: "يا معشر قريش ما ترون أني فاعل بكم؟"، قالوا: "خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم"، قال: "فبني أقول لكم، كما قال يوسف لإخوته: لا تثريب عليكم اليوم، اذهبوا فأنتم الطلقاء"^٢.

فهذا محمد رسول المسلمين، يدخل مكة فاتحاً ومنتصراً ويلاقيه من عذبه، وأخرجه، وأهانته، ثم ينزلون على حكمه، ويبادرهم ﷺ السؤال: ما تظنون أني فاعل بكم؟. لو حكم -عليه السلام- بقتلهم ثم صلبهم، أو تعذيبهم ثم نفيهم من باب الجزاء من جنس العمل، كما تدين تدان، لما حاسبه أحد، ولما لامه أحد، لكنها عظمة الإسلام، وروح الدعوة، اذهبوا فأنتم الطلقاء الحكم النهائي!

وبعد هذا الحكم الذي لا مثيل له كانوا خير من بلغ الدعوة ونصح الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ.

فلم يأمر بإفنائهم، وكان قادراً، لأن الأمر بالإفناء والإبادة، يعدّ جريمة نكراء بمنظور الشريعة الغراء، بل الهداية والعفو.

^١ - سورة الحجرات، الآية رقم (١٣).

^٢ - البيهقي، السنن الكبرى، حديث رقم ١٨٠٥٥، ج ٩، ص ١١٨، كتاب الجهاد، باب فتح مكة. الحديث ضعيف، الألباني، السلسلة الضعيفة، ج ٣، ص ٣٠٧.

إنّ، فهذا دليل قاطع على أن الإبادة الجماعية محرمة بشرع الله، وأن المقاتل إن تلقى أمراً من قائده المسلم، فالأصل أن يرفض، ما دام الأمر فيه محظور شرعي.

وفي نهاية هذا المطلب، وبعد استعراض الأدلة الشرعية بمجموعها، يتأكد لنا السبق التام في موقف الشريعة الإسلامية في منع وقوع جريمة الإبادة البشرية، واعتبارها جريمة حرب، يجب أن يعاقب فيها الجناة، من باب المسؤولية الجنائية، لأن الهدف المباشر لهذه الجريمة، إفناء الناس، وإهلاكهم، وهو مخالف لأبسط قوانين البشرية في احترام حق الإنسان بالحياة، يقول تعالى: **وَإِذَا تَوَكَّأ مَعَى فِي الْأَرْضِ لِنُفْسِهِ فِيهَا وَهَٰؤُلَاءِ الْفٰسِقُونَ** ^١.

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (٢٠٥).

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من جريمة إبادة الجنس البشري

تنص المادة الثانية من اتفاقية حظر إبادة الجنس البشري لسنة ١٩٤٨م، على أنه: "يقصد بإبادة الجنس البشري في هذه الاتفاقية، أي فعل من الأفعال الآتية، والتي يرتكب الفعل فيها بقصد القضاء بشكل كلي أو جزئي على جماعة بشرية بالنظر إلى صفتها الوطنية أو الإنكوجرافية أو الجنسية أو الدينية. والأفعال المرتكبة هي:

- أ- إلحاق أذى جسدي أو روحي خطير بأعضاء من الجماعة.
 - ب- إخضاع الجماعة عمداً لظروف معيشية، يراد بها تدميرها المادي كلياً، أو جزئياً^١.
- علماً بأنه قد نص في مشروع مدونة الجرائم ضد أمن وسلامة البشرية، على جريمة الإبادة الجماعية في المادة رقم (١٧)، كما نص عليها النظام الأساسي لمحكمة يوغسلافيا في المادة الرابعة، وكذلك محكمة رواندا في المادة الثانية، وقد أخذت كل هذه المواثيق وصف السلوك الإجرامي، من اتفاقية حظر إبادة الجنس البشري لسنة ١٩٤٨م.
- ولوحظ أن ميثاق نورمبرغ قد خلا من النص على جريمة إبادة الجنس البشري، وإن كان قد ذكر الجرائم ضد الإنسانية، التي تتمثل في أعمال العنف والاضطهاد، لأسباب سياسية، أو عنصرية، أو دينية، عندما ترتكب هذه الجريمة في إطار اختصاص المحكمة، أو فيما يتصل بها، وبعد انتهاء محاكمة نورمبرغ، ظهر للوجود فكرة أفراد اتفاقية دولية خاصة بالجرائم التي تشكل إبادة جماعية.

لذا، وبعد اعتراف الجمعية العامة للأمم المتحدة، أن الإبادة الجماعية قد ألحقت خسائر فادحة بالإنسانية على مدى التاريخ، قامت اتفاقية منع الإبادة الجماعية والعقاب عليها، باعتبارها من أكبر الجرائم تأثيراً بالعنصر البشري.

وقد حظيت اتفاقية حظر الإبادة الجماعية، بقبول واسع من قبل المجتمع الدولي، إذ تم التصديق عليها من قبل الأغلبية العظمى من الدول التي شاركت ووقعت على الاتفاقية، فضلاً على أن المبادئ التي تستند إليها الاتفاقية، قد حظيت باعتراف محكمة العدل الدولية، بوصفها مبادئ ملزمة للدول، حتى بدون وجود أي التزام تعاهدي^٢.

^١ - انظر في ذلك:

علوان، عبد الكريم، (٢٠٠٤م)، الوسيط في القانون الدولي العام، ط١، دار الثقافة، عمان، ص ٥٢.

^٢ - d. d. O syatauw, (١٩٦٢), Decision of the international Court of Justice, A. w. sythoff leyden, p١٩٣.

فالإبادة البشرية، هي عملية الاستئصال المادي لجماعة عرقية معينة، عن طريق القتل أو الاعتداء الجنائي أو إعاقة التناسل، والمذابح الجماعية التي مارستها القوات المسلحة الصربية ضد العرقيات الأخرى من المسلمين والكروات، على إقليم يوغسلافيا السابقة سنة ١٩٩١م، ومن ملامح الاعتداء المادي أيضاً، الاعتداء الجسيم على أفراد الجماعة العرقية المستهدفة، بالضرب أو الجرح أو الإيذاء، عن طريق خصي الرجال، بجعلهم غير قادرين على الإنجاب، ومن صورهِ أيضاً، تعقيم البعض من الرجال والنساء، بحيث يصبح الرجل عقيماً والمرأة عقيماً، رغماً عن إرادتهم. وهذه الصور، هي الوسائل التي عبرت عنها اتفاقية حظر إبادة الجنس البشري "باتخاذ وسائل من شأنها إعاقة التناسل داخل هذه الجماعة المستهدفة"^١.

بهذا يتبين لنا، أن عملية الإبادة الجماعية، تهدف إلى إفناء جماعة من البشر، لدوافع مختلفة، يرفضها القانون الدولي، فالإبادة تمثل اعتداءً صارخاً على حياة بشرية، لا ذنب لها، إلا أنها تنتمي لدين معين، أو لعرق معين.

وتصنف جريمة الإبادة البشرية، على أنها جريمة حرب، في حال إصدار أمر من قائد القوات المسلحة -أحد طرفي النزاع- يطالب فيه جنده، بالقضاء على فئة أو جماعة معينة، قضاءً كلياً أو جزئياً، دون تمييز بين مقاتل وغير مقاتل، بين جندي وطفل صغير أو شيخ كبير، والغرض الواضح من ذلك الأمر العسكري، إنكار حق الجماعة بالوجود، لدوافع دينية أو عرقية أو شخصية. . بحيث ينصرف الأمر العسكري إلى قصد تدمير جماعة بعينها، لا مجرد فرد واحد أو أكثر ممن يصادف تلك القوات المقاتلة^٢.

ولا يشترط لإبادة جماعة معينة، أن تقوم حرب دولية، تجمع بين دولتين، وإنما يصح أن تحدث هذه الجريمة في نطاق النزاعات العسكرية الداخلية، فالقانون الدولي من الممكن أن يصنف هذه الجريمة (الإبادة) ضمن جرائم الحرب^٣، إن وقعت بالصورة السابق ذكرها، وبالتالي، لا بد من التحرك سريعاً، لإيقاف عملية الإبادة، أينما تقع، وتقديم الأمر والمخطط والمنفذ للعقاب تحقيقاً للعدالة.

وفي نهاية هذا المبحث، يظهر لنا بجلاء موافقة القانون الدولي بقواعده وأحكامه التي تمنع الإبادة الجماعية للعنصر البشري، للشريعة الإسلامية التي أكدت بدورها على منع هذه الجريمة وإنكارها.

^١ - d. d. O sytauw, (١٩٦٢), Decision of the International Court of Justice, A. w. sythoff leyden, p١٩٣.

^٢ - انظر: المادة رقم (٢) اتفاقية حظر إبادة الجنس البشري، ١٩٤٨م.

^٣ - لو ارتكب الفعل المجرم، قبل بداية العمليات العسكرية، أو بعد إعلان الهدنة، وانتهاء حالة الحرب، فإنه في هذه الحالة، لا يعد جريمة حرب بالمعنى الفني الدقيق، ولكنه يشكل جريمة تخضع لأي توصيف قانوني آخر.

المبحث الثالث:

الإبعاد القسري (التهجير الجبري)

يعترف الإنسان بأن الحروب ظاهرة مصاحبة له منذ فجر التاريخ، ويعترف التاريخ كذلك أن الإنسان وراء هذه الحروب، والحروب غالباً ما تخلف وراءها الكثير مما لا ينسى من الأعمال الوحشية، التي لا تمت للرحمة والإنسانية بصلة، فالقتل والتعذيب والاعتصاف والتدمير، كلها أعمال يحققها البشر، وهي ليست من رغباتهم في هذه الدنيا، والأصل أن يتمتع الإنسان بكامل حقوقه، أينما كان، فلا يجوز أن يحرم الإنسان من حقه، لأنه ينتمي لدين معين أو عرق معين أو جنسية معينة، فجميع الأديان السماوية عملت على المحافظة على حقوق الإنسان الأساسية، بينما تأتي الحرب اليوم بعمل وحشي، أخذ صفة العمل المنظم، هدفه نزع الإنسان من أرضه، وإبعاده خارج حدود وطنه، حيث تمثل هذا العمل بظاهرة غير إنسانية، كشفت عنها النزاعات المسلحة مؤخراً، تعتمد إجلاء أصحاب الأرض عن أرضهم، تحت التهديد والإكراه.

ويحتمل أن تكون الصورة عكسية أيضاً، بحيث تأتي الدولة المنتصرة ببعض رعاياها (مواطنيها) وتعمل على إفراغهم في الإقليم المحتل، طمعاً بالسيطرة على بعض المناطق اقتصادياً وجغرافياً، وقد تكون هذه الجريمة هي المقصد الأساسي والدافع الرئيس لقيام هذه الحرب.

يسمى هذا العمل الوحشي، بالإبعاد القسري أو التهجير الجبري، وما دام هذا العمل يخالف أبسط حقوق الإنسان، فإن الشرع الإسلامي الحنيف يقر بأن الإبعاد القسري يشكل جريمة من الجرائم ضد الإنسانية، وكذا إن وقع الإبعاد القسري كأثر لنزاع مسلح دولي أو داخلي، فإنه يشكل جريمة حرب، وعلى كل الأحوال، يجب أن يقدم الأمر والمنفذ والمحرض للعقاب، كي تسود العدالة.

ومما يدمي القلوب بهذه الجريمة، أن سكان إقليم معين يجبرون أحياناً على مغادرة بلادهم وأراضيهم (مساكنهم) في أحوال جوية سيئة جداً، مما قد يؤدي (غالباً) إلى موت الكثير منهم خلال عملية الإبعاد، ناهيك عن الأطفال الصغار والشيوخ الكبار والمرضى، كيف تكون أحوالهم، فالإبعاد القسري مرفوض شرعاً وقانوناً.

قام الباحث بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول يتناول موقف القته الإسلامي من جريمة الإبعاد القسري، والثاني يتناول موقف القانون الدولي من هذه الجريمة.

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من الإبعاد القسري

الشريعة الإسلامية، تعتبر الإبعاد القسري للسكان المدنيين، جريمة عظمى بحق الإنسانية، لأن الإبعاد يمثل هدمًا وتدميرًا لأبسط الحقوق الطبيعية للإنسان في الحياة الدنيا، لذا جاءت النصوص الشرعية صريحة واضحة في اعتبار عملية الإبعاد القسري، التي تتم من قبل دولة الاحتلال، أو التي تحدث بصورة الفعل المتعمد أثناء اندلاع الحروب وسير العمليات العسكرية، فعلاً محظوراً شرعاً، وهو بذأ يعتبر جريمة من الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب، وهذه أهم النصوص التي تدل صراحة، على حرمة الإبعاد القسري:

١- قوله سبحانه وتعالى: " لَا يَتَّهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَيُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" ^١.

وجه الدلالة:

فإنه سبحانه وتعالى، في هذا النص الكريم، ينهى عن موالة من أخرج المسلمين من ديارهم، أو ظاهر على إخراجهم (أعان على إخراجهم)، واعتبر توليهم ظلماً، بينما لم ينه عن عز وجل المسلمين عن بر الذين لم يخرجوهم ولم يعينوا على إخراجهم ^٢. فالإخراج هنا غير الخروج، إذ الإخراج يدل على مباشرة غير الخارج للإخراج، وهو بهذا فعل منهى عنه بنص صريح من القرآن، والنهي هنا يقتضي التحريم، لأنه أمر ولا صارف لهذا الأمر للكرهية.

بينما لم يمانع الشارع الحكيم من بر الذين لم يخرجونا من ديارنا، وإن كانوا من المشركين، والذين لا يقاتلوننا كذلك أن نبرهم، فالإخراج هو الإبعاد بعينه، فيكون الإبعاد محرماً.

^١ - سورة الممتحنة، الآية رقم (٨-٩).

^٢ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٨، ص ٥٩.

ب- يقول الله تعالى: "تَمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ مَنْتَلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ يَتْلَوْنَ عَلَيْهِمْ بِالْأَنبِيَاءِ وَالْعُدُوتِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسَارَى تَعَادَوْهُمْ وَهُمْ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ".^١

وجه الدلالة:

فقوله تعالى: "وَهُمْ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ"، نص يفيد أن الإخراج محرم^٢، وهذا وإن كان شرع من قبلنا، إلا أنه يعدّ شرعاً لنا، وذلك لأنه لم يرد في شرعنا ما يعارضه بل قد ورد في شرعنا ما يؤيده، كما ذكرت سابقاً، فالدليل هنا أن الإخراج والذي يمثل الإبعاد يعتبر فعلاً محرماً منهياً عنه، وهو بهذا جريمة من فعلها وجب عقابه.

ج- في قصة بدء الوحي، يروي البخاري عن السيدة عائشة رضي الله عنها، كيفية بدء الوحي، ومما قالت رضي الله عنها: ". . فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسامة بن عبد العزى، وكان ابن عم خديجة، وكان امرءاً قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب النصراني، فيكتب من الإنجيل في العبرانية ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت له خديجة: يا ابن عم، اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس (أي جبريل أو الوحي) الذي نزل على موسى، يا ليتني فيها جذعا (شاباً قوياً)، ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: أو مخرجي هم؟ قال ورقة: نعم. . .^٣."

وجه الدلالة:

فقد ذكر ﷺ "أو مخرجي هم" على سبيل الإنكار، فلم يتصور حينها أن يخرجهم قومه من بلده، والإنكار يدل على أن هذا الفعل غير معهود، فلأن ينزع الرجل من أرضه وأهله أمر غير معهود، يأتي على سبيل العقاب، فدل ذلك على أن الإخراج بذاته يعتبر فعلاً محرماً.

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (٨٥).

^٢ - الطبري، تفسير الطبري، ج ١، ص ٣٩٨.

^٣ - البخاري، صحيح البخاري، ج ١، ص ٤، حديث رقم ٣، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي.

د- قوله ﷺ المشهور عند هجرته: "لولا أن قومك أخرجوني منك ما خرجت"^١.

وجه الدلالة:

ما كان يريد الخروج ﷺ، لكنه أجبر على الخروج من مكة، فالإخراج له ﷺ كان

عقاباً.

بهذا يتبين أن الشريعة الإسلامية تحظر وتحرم سياسة وجريمة الإبعاد القسري للمدنيين، من سكان الأقاليم المحتلة، وذلك لأن أسس العدالة ومقاصد الشرع، ترى أن نزع المرء من أرضه فعل محظور منهي عنه، يمثل جريمة بذاته.

^١ - الترمذي، السنن، ج ٥، ص ٧٢٢، رقم الحديث ٣٩٢٥، كتاب المناقب، باب في فضل مكة، وقال حديث حسن غريب صحيح.

المطلب الثاني

موقف القانون الدولي من جريمة الإبعاد القسري

يقصد بمصطلح الإبعاد للسكان المدنيين: السياسة المدبرة، أو الترحيل المباشر، أو الترحيل غير المباشر لحكومة دولة ما، أو سلطة ما لإقصاء السكان المدنيين الخاضعين لسلطتها قسراً خارج حدود وطنهم، سواء تم ذلك بصورة فردية أم جماعية، أو بزرع مستوطنين أجانب، بهدف تشكيل بنية ديموغرافية، أو فرض واقع سياسي جديد على ذاك الإقليم^١.

فالتعريف يشير إلى مضمون هذه الجريمة البشعة (الإبعاد القسري)، فدولة الاحتلال تعمل تحت التهديد باستعمال القوة على إخراج السكان من أراضيهم لخارج حدود وطنهم، سواء أتم ذلك بصورة فردية أو جماعية، أو تأتي بجزء من مواطنيها الأصليين لإسكانهم في الإقليم المحتل، حتى تحقق أهداف معينة، وأرى أن عملية الإبعاد القسري من الممكن أن تحدث داخل الإقليم الواحد، بحيث يعمل الطرف المحتل على تفريغ منطقة معينة قسراً، فلو أجبرت جماعة من السكان لإقليم معين للرحيل من شماله لجنوبه، أفلا يعتبر ذلك إبعاداً؟

وقد عمل القانون الدولي منذ القدم من خلال مبادئه وقواعده على تحديد تصرفات قائد جيش الاحتلال، فكل ما يصدر عنه، يجب أن يتوافق مع قواعد القانون الدولي الرامية إلى حماية السكان في الإقليم المحتل والمحافظة على حقوقهم، ولكن القائد هذا قد يعمل على جلب الكثير من رعايا دولته، بحيث يشكلون قوة عددية لا يستهان بها، تخدم مصلحة الدولة المحتلة، ويصبح بقاء الدولة المحتلة مبرراً لحماية رعاياها، وإذا ما أريد دولياً حل النزاع في الإقليم المحتل، فإنه سيلجأ إلى الرجوع للسكان كافة للاستفتاء، وقد تكون الدولة المحتلة قد رتبت لذلك، فنكون ظاهراً أمام العالم أجمع نعالج قضية تقرير مصير لجميع السكان، بينما في الخفاء نحن نخدم خطط وسياسات دولة الاحتلال^٢.

ويذكر أن اتفاقية لاهاي الرابعة الموقعة سنة ١٩٠٧م، وما الحق بها من بروتوكولات، لم تنص ولم تذكر صراحة جريمة الإبعاد القسري، ويبرر ذلك بأن عملية الإبعاد القسري لم تكن تشكل عملاً منظماً في حروب ذلك الوقت.

^١ - انظر في ذلك:

- جريس، صبري، (١٩٧٣م)، العرب في إسرائيل، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط٢، ص ٢٣٥ وما بعدها.
- السيد، رشاد، (١٩٩٥م)، الإبعاد والترحيل القسري للمدنيين في ضوء القانون الدولي الإنساني، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد الواحد والخمسون، ص ٢٣٧ وما بعدها.

^٢ - رشاد، الإبعاد والترحيل القسري، ص ٢٣٨.

وجاء في المادة رقم (٤٦) من لوائح لاهاي الملحقه بالاتفاقية الرابعة لسنة ١٩٠٧م، أنه: "يجب احترام شرف الأسرة وحقوقها، وحياة الأشخاص والملكية الخاصة، والمعتقدات والممارسات الدينية. ولا يجوز مصادرة الملكية الخاصة"^١، والإبعاد القسري يتعارض مع مقصد هذا النص.

بينما أدانت محكمة نورمبرغ ممارسات الإبعاد والترحيل الجماعي للسكان المدنيين من قبل دولة الاحتلال، في الحكم السادس الصادر عنها، حيث قررت: "أن أعمال الإبعاد للسكان تمت مخالفة لقواعد ومبادئ القانون الدولي، ولم تراعى كذلك ما تمليه المبادئ الإنسانية الأساسية"^٢. وقد أظهر هذا الحكم الإبعاد القسري كجريمة في منظار القانون الدولي، وأثبت صفة جريمة حرب للإبعاد القسري.

وأكد ما فهم من ذلك الحكم، ما ورد في المادة رقم (٦) من ميثاق محكمة نورمبرغ، حيث عرفت جرائم الحرب بأنها: "الأفعال والتصرفات التي تشكل مخالفات لقوانين وعادات الحرب، وتشمل هذه المخالفات على سبيل المثال وليس الحصر، أفعال القتل، وسوء المعاملة، والإبعاد للإكراه على العمل أو لأي غرض آخر من الجرائم التي ترتكب ضد السكان المدنيين".

وأما اتفاقية جنيف الرابعة لسنة ١٩٤٩م، فقد جاء في المادة رقم (٤٩) منها: ما يحظر ترحيل السكان المدنيين، سواء كان هذا الترحيل فردياً أو جماعياً، وهذا ما تميزت به اتفاقيات جنيف عن غيرها من الاتفاقيات السابقة لها، وأكدت الاتفاقية على ما جاء المادة (٤٩) بالمادة (١٤٧) مرة ثانية، بحيث عُدَّ الإبعاد القسري من أسوأ الجرائم التي تخالف قواعد القانون الدولي، بينما جاءت المادة رقم (٨٥) من البروتوكول الإضافي الأول متضمنة في الفقرة رقم (٤)/أ، النص على اعتبار ترحيل المدنيين بمثابة انتهاك صريح لاتفاقية جنيف، وفي نفس مواد البروتوكول جاءت المادة رقم (٨٦)، توسع المسؤولية عن جرائم الإبعاد من حدود الأشخاص المنفذين، لتشمل رؤساءهم إن كانوا يعلموا بالإبعاد ولم يقوموا بمنع جرائم الإبعاد القسري.

بهذا يتبين أن القانون الدولي، قد نص من خلال الاتفاقيات الدولية ومبادئ الإنسانية، أن عملية الإبعاد القسري للمدنيين، تعتبر جريمة من جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، وأن المسؤولية بالعقاب لا تقتصر على المنفذين بل تتعداهم لتشمل رؤساء دولهم، الذين كانوا يعلمون ولم يمنعوا.

^١ - انظر: المادة رقم (٤٦)، اتفاقية جنيف الرابعة لسنة ١٩٠٧م.

^٢ - محكمة نورمبرغ، الحكم رقم (٦).

المبحث الرابع:

التعذيب

مصطلح التعذيب يطلق ويراد به: أي عمل ينتج عنه ألم أو عذاب شديد، جسدياً كان أو عقلياً، يلحق عمداً بشخص ما، بقصد الحصول من هذا الشخص على معلومات أو اعتراف أو معاقبته على عمل ارتكبه، أو يشتبه بأنه ارتكبه هو أو شخص ثانٍ، أو تخويله أو إرغامه هو أو أي شخص آخر، أو عندما يلحق مثل هذا الألم أو العذاب، لأي سبب من الأسباب التي تقوم على التمييز، أيا كان نوعه، أو يحرض عليه أو يوافق عليه أو يسكت عنه موظف رسمي أو شخص آخر يعرف بصفته الرسمية^١.

وتعذيب الإنسان جريمة نكراء تأبأها الإنسانية وتحرمها الكثير من المواثيق الدولية والقوانين الداخلية لمختلف الدول، وعلى الرغم من ذلك فإن تقارير المنظمات الدولية العاملة في المجال الإنساني وحقوق الإنسان، تؤكد ممارسة هذه الجريمة من قبل بعض الدول، لنماذج لا إنسانية متعددة، رغم ارتباط هذه الدول بمواثيق تعهدت بها أمام العالم بأسره، بعدم استخدام جريمة التعذيب، التي تخالف أبسط حقوق الإنسان.

ولبحث هذه المسألة من الناحيتين الشرعية والقانونية، قسم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول يتناول موقف الفقه الإسلامي من جريمة التعذيب، والثاني يتناول موقف القانون الدولي من هذه الجريمة. ولا بد لي هنا، أن أذكر أن المراد من التعذيب للأشخاص، هو ما يقع أثناء العمليات القتالية، إذ يقدم أحد المقاتلين من أحد أطراف النزاع، على تعذيب مقاتل آخر، أو مدني من الطرف الخصم، فهذا الفعل يشكل جريمة حرب، أما ما يحدث من تعذيب داخل سجون دولة ما لرعاياها مثلاً، فإنه يشكل جريمة داخلية، يجب العقاب عليها.

^١ - رضا، طارق عزت، (١٩٩٩م)، تحريم التعذيب والممارسات المرتبطة به، دراسة مقارنة في القانون العام والقانون الوطني والشرعية الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ٩.
- المادة الأولى من اتفاقية مناهضة التعذيب (١٩٨٤م).

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من جريمة التعذيب

سبقت الشريعة الإسلامية القانون الدولي في تقرير واعتبار التعذيب من الأفعال المحظورة شرعاً، بل واعتبر الشارع الحكيم التعذيب من أبشع الجرائم، لأنه يتعارض مع إنسانية الإنسان التي كرمها الله تعالى وحث على الحفاظ عليها، سواء في حالة السلم أم في حالة الحرب، بل وتجد النصوص الشرعية تأمر وتوصي بعدم تعريض الإنسان تحت أي صفة كان، عسكرياً أم مدنياً، لأي نوع من أنواع التعذيب، النفسي منه والمعنوي.

والشريعة الإسلامية، تعدّ التعذيب جريمة حرب ضد الإنسانية، لذا إن أقدم جندي مقاتل من أحد طرفي النزاع على تعذيب فرد من أفراد العدو، مدنياً كان أم عسكرياً، فإن الجندي يعتبر مجرم حرب، والشرع يوصي بأن ينال العقاب المناسب، ليكون عبرة لغيره، وكذلك فإن من أهم مقاصد الشرع حفظ النفس، ومن أنواع حفظها، عدم إلحاق التعذيب.

وإليك أهم الأدلة التي تجعل من التعذيب جريمة ممنوعة شرعاً:

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه، بعثنا رسول الله ﷺ في بعث، فقال: "إن وجدتم فلاناً وفلاناً فاحرقوهم بالنار"، ثم قال الرسول ﷺ، حيث أردنا الخروج: "إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"^١.
وجه الدلالة:

عدل الرسول ﷺ عن التعذيب بالنار إلى القتل، فدل ذلك على أن التعذيب بالنار منسوخ.

٢- عن علي بن أبي طالب، أنه أتى جماعة من الزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: "لو كنت أنا لم أحرقهم، لنهي النبي ﷺ وقوله: "لا تعذبوا بعذاب الله"^٢.
وجه الدلالة:

قول ابن عباس صريح في أنه ﷺ نهى عن التعذيب بالنار، وهذا ليس من اجتihad

ابن عباس، بل هو سماع من رسول الله ﷺ.

^١ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٨٥٣، ج ٣، ص ١٠٩٨، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله.

^٢ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٨٥٤، ج ٣، ص ١٠٩٨، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله.

٣- وأخرج أبو داود عن رسول الله ﷺ نهيه عن التعذيب بالنار وأنه قال: "ولا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار"^١.
وجه الدلالة:

جعل ﷺ العذاب بالنار فقط من اختصاص الله سبحانه وتعالى، مما يعني عدم جواز استخدامه من قبل البشر.

فهذه الأحاديث تدل بمجموعها على حرمة التعذيب، وخاصة بالنار، فالنبي ﷺ يأمر بالتعذيب، ثم يعود ويتراجع عن أمره، وهذا نسخ، حيث استقر الأمر على عدم التعذيب، ثم يصرف التعذيب لله، فلا يعذب سوى الله، وما دامت الأحاديث تدل على حرمة التعذيب، فدل ذلك على أنه محظور شرعاً مما يشكل جرماً.

٤- عن شداد بن أوس، عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليحد أحدكم شفرته، فليريح ذبيحته"^٢.
وجه الدلالة:

هذا الحديث يأمر فيه ﷺ، بإحسان الذبح للإنسان والحيوان معاً، لأن قوله ﷺ: "فأحسنوا القتلة"، عام في كل قتل من الذبائح والقتل قصاصاً. ومن الإحسان أن لا نعذب الحيوان ولا الإنسان عند قتلها، الأول للطعام، والثاني للقصاص، والتعذيب يكون بأن يحد المرء سيفه أو شفرته (سكينه) أمام من يريد ذبحه، أو أن يبطنه بعملية القتل، فإن الشارع نهى صراحة عن تعذيب الحيوان، أفلا يكون من باب أولى النهي عن تعذيب الإنسان، ما دام النبي ﷺ نهى عن التعذيب، دل ذلك على حرمة.

^١ - أبو داود، سنن أبي داود، حديث رقم ٢٦٧٥، ج ٣، ص ٥٥، كتاب الجهاد، باب كراهية حرق العدو بالنار. الحديث صحيح، الألباني، صحيح الجامع الصغير، حديث رقم ٢٤٢٥، ج ٢، ص ٤٧٦.
^٢ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ١٩٥٥، ج ٣، ص ١٥٤٨، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل.

٥- أخرج مسلم، في باب النهي عن صبر البهائم، من حديث أنس: "أن النبي ﷺ نهى أن تصبر البهائم"^١.

وجه الدلالة:

صبر البهائم، أن تحبس وهي حية لتقتل بالرمي ونحوه^٢، والحرمة هنا، لمن صبرها بعد تعذيبها، والشارع هنا حرم تعذيب الحيوان، فمن باب أولى أن لا يعذب الإنسان.

٦- عن سعيد بن جبير قال: "مر عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفير قد نصبوا دجاجة يترامونها، فلما رأوا ابن عمر تفرقوا عنها، فقال ابن عمر: من فعل هذا؟" إن رسول الله ﷺ لعن من فعل هذا"^٣.

وجه الدلالة:

هذا رسول الله ﷺ يلعن من يعذب الدجاجة وهي حيوان، أفلا يكون ملعوناً من عذب إنساناً، وهو عند الله أكرم من الدجاجة!

٧- وردت أدلة صحيحة عن رسول الله ﷺ، تنهى عن قتل النساء والصبيان والعسفاء والرهبان، وعدم توجيه السلاح نحوهم قصداً، فما دما مأمورين شرعاً بعدم قتلهم والتعرض لهم بالسوء، فمن باب أولى أن نكون مأمورين بعدم تعذيبهم، لأن بالتعذيب قتلًا وزيادة.

٨- أخرج مسلم، أن أصحاب رسول الله ﷺ أخذوا غلاماً أسود لبني الحجاج، من روايا لقريش، عند بدر، فكان أصحاب رسول الله ﷺ، يسألونه عن أبي سفيان وأصحابه، فيقول: مالي علم بأبي سفيان، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمّية بن خلف، فإذا قال ذلك، ضربه، فقال: نعم، أنا أخبركم، هذا أبو سفيان، فإذا تركوه فسألوه فقال: مالي بأبي سفيان علم، ولكن هذا أبو جهل وعتبة وشيبة وأمّية بن خلف بالناس، فإذا قال هذا أيضاً ضربه ورسول الله قائم يصلي، فلما رأى ذلك انصرف، قال: "والذي نفسي بيده، لتضربوه إذا صدقكم، وتتركوه إذا كذبكم"^٤.

^١ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ١٥٤٩، ج ٣، ص ١٩٥٦، كتاب الصيد والذباح، باب النهي عن صبر البهائم.

^٢ - النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١٣، ص ١٠٧.

^٣ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ٥٠٣٤، ج ١٣، ص ١٠٩، كتاب الصيد والذباح، باب النهي عن صبر البهائم.

^٤ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ٤٥٩٧، ج ١٢، ص ٣٢٨، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة بدر.

وجه الدلالة:

هذا رسول الله ﷺ، عندما يفرغ من صلاته، ينكر على أصحابه ضرب الغلام، ويقول لهم، لما صدقكم ضربتموه، ولما كذبكم تركتموه، صدق الغلام، كان من غلمان أبي جهل وعتبة، فأنكار النبي ﷺ الضرب، فيه دلالة على حرمة، ومن المعلوم أن الضرب نوع من أنواع التعذيب، فدل ذلك على انسحاب الحكم من الضرب إلى التعذيب، فيكون الأخير ممنوعاً شرعاً.

٩- ويسأل الإمام مالك بن أنس، إمام أهل المدينة، عن ضرب الأسير، ليدل على عورات قومه، فقال: ما سمعت بذلك^١.

والنفسير لقول الإمام مالك: ما سمعت بذلك، أنه ينكر الضرب والتعذيب للأسير حتى يدل على عورات قومه.

١٠- وذكر أهل السير، أن العباس عم رسول الله ﷺ، كان قد أسر في بدر (٢هـ) وقد وضعت الأغلال في يده، فكان يأن منها، فسمعه رسول الله ﷺ ليلاً ولم يستطع النوم، حتى أمر بأن تفك أغلال العباس^٢. هذه الحادثة تظهر أن الشرع لا يقصد أبداً إلى تعذيب البشر، فما دام رسول الله ﷺ لم يستطع النوم من أنين العباس، فكيف بمن يعذب ويصرخ.

١١- مقاصد الشريعة الإسلامية، تأبى أن يتعرض البشر للتعذيب.

لأن من أهم المقاصد بنظر الشارع الحكيم حفظ النفس، من كل ما يلحق بها ضرراً، ومن المسلم به، أن التعذيب يلحق بالنفس الضرر فيكون محرماً. هذه شريعة الإسلام التي تنتظر للتعذيب على أنه كبيرة من الكبائر وجريمة من الجرائم، التي لا يجوز أن يتقاعص الحاكم على معاقبة من يتخذ من تعذيب الناس صنعة وحرفة، فالأدلة الشرعية الصريحة والصحيحة، تحرم تعذيب الحيوان، وتأمّر بالإحسان في ذبحه، فكيف بالإنسان الذي كرمه الله.

والشرع يرفض نزعة الانتقام، والتعذيب بأغلب صورته انتقام، لأن أحد الأطراف يفضل في الحصول على ما يريد من الشخص الآخر، فلا يجد حلاً سوى أن يعذبه حتى يحصل على ما يريد، وهذا ما رفضه الإسلام عندما نظر للتعذيب على أنه جريمة.

^١ - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٤، ص ٥٤٨.

^٢ - البيهقي، السنن، ج ٩، ص ٨٩، رقم الحديث ١٧١٢٩، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. إسناده حسن، قال البيهقي: فيه خضر بن الأثرم، وهو صدوق.

ويود الباحث هنا أن يطرح مسألة المثلة ورأي الشرع فيها:

إن مثل الأعداء بجثث من قتلوا من جند المسلمين، فهل يجوز للمسلمين أن يمتلوا بجثثهم كما فعلوا (من باب المعاملة بالمثل)؟

يقصد بالتمثيل بالجثة: فصل أي عضو عنها، وتشويهها، بأن تسمل العين وتقطع الأعضاء^١، وجاء في المصباح المنير: "مثلت بالقتيل مثلاً، من باب: قتل وضرب إذا جدعته وظهرت آثار فعل ذلك عليه، تنكيلاً. والتشديد مبالغة، أي: مثلت تمثيلاً. والاسم المثلة، وزان غرقة". وجاء فيه أيضاً: "جدعت الأنف جدعا، من باب نفع: قطعته، وكذا الأذن واليد"، وفيه أيضاً: "سملت عينه سملاً، من باب قتل، فقأتها"^٢.

اختلف الفقهاء في جواز التمثيل بجثث الأعداء على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: يرى أن التمثيل بجثث العدو كان جائزاً في بداية عهد المسلمين بشرط المعاملة بالمثل، ثم نسخ هذا الجواز فصار التمثيل حراماً، حتى ولو مثل العدو بجثث المسلمين. قال بذلك: المالكية^٣ والشوكاني^٤ والأمير الصنعاني^٥.

الرأي الثاني: التمثيل بجثث العدو مكروه كراهة تنزيه، أي أنه جائز وليس بحرام، وبهذا الأفضل ترك التمثيل.

قال بذلك: الإمام النووي من الشافعية^٦.

الرأي الثالث: جواز التمثيل بجثث العدو إذا اقتضت مصلحة المسلمين ذلك.

قال بذلك: ابن قدامة من الحنابلة^٧ ومحمد بن الحسن الشيباني والإمام السرخسي من الحنفية^٨.

^١ - الرازي، مختار الصحاح، مادة مثل، ص ٢٠٦.

^٢ - المقرئ، المصباح المنير، ص ١١٠.

^٣ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ٦، ص ٢٥. - ابن جزي، قوانين الأحكام الشرعية، ص ١٦٥.

^٤ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ٢٦٣.

^٥ - الصنعاني، سبل السلام، ج ٤، ص ٤٦.

^٦ - النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٧٧، ٣١١.

^٧ - ابن قدامة، المقني، ج ١٠، ص ٥٦٥.

^٨ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ١، ص ١١٠.

أدلة الفريق الأول: الذي يرى أن التمثيل كان مباحا فنسخ.

أ- قوله تعالى: "وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَاقْبُوا بِمِلٍّ مَّا عُوْقِبْتُمْ بِهِ"^١.

وجه الدلالة:

يقول الإمام الطبري في قوله تعالى: "وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَاقْبُوا بِمِلٍّ مَّا عُوْقِبْتُمْ بِهِ"^٢: "قال بعضهم:

نزلت من أجل أن رسول الله ﷺ وأصحابه، أقسموا حين فعل المشركون يوم أحد ما فعلوا بقتل المسلمين من التمثيل بهم - أن يجاوزوا فعلهم في المثلة بهم إن رزقوا الظفر عليهم يوماً، فنهاهم الله بهذه الآية، وأمرهم في التمثيل بهم إن هم ظفروا - على مثل الذي كان منهم، ثم أمرهم بعد ذلك بترك التمثيل وإيثار الصب عنه، بقوله تعالى: "وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا

بِاللَّهِ"^٣، فنسخ بذلك عندهم ما كان أنن لهم فيه من المثلة"^٤.

ب- أورد ابن هشام في سيرته: "أن رسول الله ﷺ، قال حين رأى ما رأى (التمثيل بعمه حمزة بن عبد المطلب من قبل هند بنت عتبة): "لولا أن تحزن صافية، ويكون سنة من بعدي لتركته حتى يكون في بطون السباع، وحواصل الطير، ولئن أظهرني الله على قريش، في موطن من المواطن لأمثلن بثلاثين رجلاً منهم"، فلما رأى المسلمون حزن رسول الله ﷺ، وغبطه على من فعل بعمه ما فعل، قالوا: والله لئن أظفرنا الله بهم يوماً من الدهر لنمثلن بهم مثلة لم يمثلها أحد من العرب، قال ابن إسحاق: . . . وحدثني من لا اتهم عن ابن عباس: أن الله عز وجل أنزل في ذلك، من قول رسول الله ﷺ وقول أصحابه:

"وَأَنْ عَاقِبْتُمْ فَاقْبُوا بِمِلٍّ مَّا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ، وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ

عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلٰىقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ"^٥، فعفى رسول الله ﷺ، ونهى عن المثلة"^٦.

^١ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٦).

^٢ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٦).

^٣ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٧).

^٤ - الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ١٣١.

^٥ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٦-١٢٧).

^٦ - ابن هشام، السيرة النبوية، حققها مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، (١٩٩٦م)، دار الخير، ط ١، ج ٣، ص ٧٦.

وجه الدلالة:

الرواية تدل على أنه ﷺ، أراد المثلة انتقاماً لما حدث لعمه، فلما نزل عليه قرآن يأمره بالعدل والمساواة بالعقاب، عفا عن المثلّى، بل ونهى عنها، مما يفيد جواز الأمر ابتداءً ثم نسخه، فالمثلّى لا تصح.

ج- عن عبد الله بن يزيد، عن النبي ﷺ: "أنه نهى عن النهبى والمثلة".

وجه الدلالة:

هذا نص واضح بحرمة المثلّى، لنهيه ﷺ عنها.

د- عن بريدة، قال: "كان رسول الله ﷺ، إذا أمر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: "اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، واغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال -أو خلل، فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام. . .".^١

وجه الدلالة:

هذا نص من رسول الله ﷺ لكل أمير، يأمر على سرية أو غزوة، بأن لا يغل ولا يغدر ولا يمثل بجثث أعدائه ممن يقتل منهم، فالنص واضح بحرمة المثلة.

أدلة الفريق الثاني: الذي يرى أن التمثيل بجثث العدو حكمه الكراهة التنزيهية فقط.

أ- قوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ".^٢

وجه الدلالة:

تقطيع الأيدي والأرجل من المعلوم أنه من باب التمثيل، وقد أقر الله تعالى هذه العقوبة لأهل عكل وعرينة.^٣

^١ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٣٩٥٦٤، ج ٤، ص ١٥٣٥، كتاب المغازي، باب قصة عكل وعرينة.

^٢ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ٤٤٩٧، ج ١٢، ص ٢٦٥، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الأمير.

^٣ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٣).

^٤ - البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، باب "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله"، حديث رقم ٤٦١٠، ج ٦، ص ١٠٨.

ب- عن أنس بن مالك: أن ناسا من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ، للمدينة، فاجتووها، فقال لهم رسول الله ﷺ: "إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألباتها وأبوالها"، ففعلوا، فصحوا، ثم مالوا على الرعاة فقتلوه، وارتدوا عن الإسلام، وساقوا ذود رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فبعث في إثرهم، فأتي بهم، فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في الحرّة حتى ماتوا^١.

وجه الدلالة:

يقول الإمام النووي: "النهى عن المثلة نهى تنزيه وليس بحرام"^٢.
ويقول أيضا: "في هذه الكلمات من الحديث فوائد مجمع عليها، وهي: تحريم الغدر، تحريم الغلول، تحريم قتل الصبيان إذا لم يقاتلوا، وكراهة المثلة"^٣.

أدلة الفريق الثالث: الذي يرى جواز التمثيل بحث العدو إن اقتضت مصلحة المسلمين ذلك.

أ- ينقل ابن قدامة، أن عمرو بن العاص حين حاصر الاسكندرية، ظفر برجل من المسلمين، فأخذوا رأسه، فجاء قومه عمرا مغضبين، فقال لهم عمرو: خذوا رجلا منهم فاقطعوا رأسه، فارموا به إليهم في المنجنيق، ففعلوا ذلك، فرمى أهل الاسكندرية رأس المسلم إلى قومه^٤.

ب- جاء في السير الكبير، أن أبا بكر الصديق قال: "لا يحمل إليّ رأس إنمّا يكتفي الكتاب والخبر. . ."، قال بعض العلماء: لا يحل حمل الرؤوس إلى الولاة لأنها جيفة، فالسبيل دفنها لإمطة الأذى، ولأن إبانة الرأس مثلة ونهى رسول الله ﷺ عن المثلة. . . وأكثر مشايخنا (الأحناف) رحمهم الله - على أنه إذا كان في ذلك كبت وغبط للمشركين، أو فراغ قلب للمسلمين، بأن كان المقتول من قواد المشركين، أو عظماء المبارزين، فلا بأس بذلك^٥.
ونقل ابن عابدين، أن بعض الحنفية يجيز ذلك، لما فيه كبت وغبط للأعداء، وابن عابدين يرجح عدم المثلة^٦.

- النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١١، ص ١٥٥.
١ - مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حكم المحاربين والمرتبين، حديث رقم ٤٣٢٩، ج ١١، ص ١٥٤-١٥٥.
٢ - النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١١، ص ١٥٥.
٣ - المرجع السابق، ج ٧، ص ٣١١.
٤ - ابن قدامة، المغني، ج ١٣، ص ٢٠٠.
٥ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ١، ص ١١٠.
٦ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ١٦٢.

المناقشة والترحيح:

يرى الباحث أن التمثيل بجثث الأعداء جائز بشرط المعاملة بالمثل، ويندب تركه، وذلك لما يلي:

أ- عن أبي بن كعب قال لما كان يوم أحد أصيب من الأنصار أربعة وستون رجلاً، ومن المهاجرين ستة، منهم حمزة بن عبد المطلب، فماتوا بهم، فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يوماً مثل هذا لنربين عليهم في التمثيل. فلما كان يوم فتح مكة أنزل الله: "وَإِنْ

عَاقِبْتُمْ فَاقْبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ"^١، فقال رجل: لا قريش بعد اليوم،

فقال رسول الله ﷺ: "كفوا عن القوم إلا أربعة"^٢.

هذا الحديث في شأن التمثيل بقتلى المسلمين في أحد، وهو حديث صحيح وفي

شأنه نزل قوله تعالى: "وَإِنْ عَاقِبْتُمْ فَاقْبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ"^٣،

وعليه، فإنه يجوز للمسلمين أن يمتثلوا بقتلى العدو، ولكن بشرط المعاملة بالمثل مع المساواة في تلك المعاملة، بمعنى أن العدو إن امتنع عن التمثيل بقتلى المسلمين فإنه يحرم على المسلمين أن يمتثلوا بقتلاه. ويندب للمسلمين أن لا يعاملوا الأعداء بالمثل، أي: يندب ترك التمثيل بجثث العدو، ولو مثلوا هم بجثث المسلمين. ودليل النذب قوله تعالى:

"وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ"^٤، وعلى هذا، فالقول بالنسخ، الذي نقله الإمام الطبري^٥ عن

بعض العلماء لهذا الحكم خاص بالنبي ﷺ وحده الذي أراد التمثيل انتقاماً لعمه حمزة بن

عبد المطلب، ومستند قولنا قوله تعالى مخاطباً رسوله: "وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ"^٦، وذلك

إذا ثبت أن هذه الآية متأخرة في النزول عما قبلها. وما دام ذلك لم يثبت فيبقى الأمر

بجواز قيام المسلمين بالمثل من باب المعاملة بالمثل، وعدم جواز ذلك بحق النبي ﷺ.

^١ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٦).

^٢ - الترمذي، السنن، حديث رقم ٣١٢٩، ج ٥، ص ٢٩٩، قال الألباني: حسن صحيح، صحيح سنن الترمذي، رقم ٢٥٠١، ج ٣ ص ٦٧.

^٣ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٦).

^٤ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٦).

^٥ - الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ١٣١.

^٦ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٧).

ب- بناء على ما سبق، الأحاديث الواردة في النهي عن التمثيل، إنما تدل على تحريم التمثيل في غير الحالة السابقة، أي: في غير المعاملة بالمثل. وهكذا يجمع بين الآية التي تدل على جواز المعاملة بالمثل في هذه المسألة، وبين الأحاديث التي تدل على النهي عن التمثيل.

ج- الاستدلال بأية الحرابة على جواز المثلة لا يستقيم، لأن آية الحرابة تختص بحد معلوم بشرائط مخصوصة، وليس التمثيل كذلك. إذ أن التمثيل لا يكون إلا بين المسلمين وعدوهم، والحرابة يقيمها الإمام المسلم على مجرمين من المجتمع المسلم، وأغلب أقوال المفسرين أنها نزلت بعد حادثة العرينيين^١.

د- نهى النبي ﷺ عن المثلة يحمل إن لم يعمل الأعداء بجثث المسلمين، فإن مثلوا يزول النهي. وعلى ذلك لا يجوز للمسلمين أن يبدؤوا المثلة، لهذا لا يتصور وقوع المثلة من المسلمين إلا إن تعرضوا لها أولاً.

هـ- حديث عكل وعرينة فيه دلالة واضحة على جواز المثلة إن كانت فقط من باب المعاملة بالمثل، وأما ما ادعاه البعض، كابن شاهين^٢ وابن سيرين وقتادة^٣، من أن حديث العرينيين منسوخ بما صح عنه ﷺ أنه نهى عن المثلة، غير مسلم، وفي ذلك يقول ابن الجوزي: "ادعاء النسخ يحتاج لدليل"، ويقول ابن حزم أيضاً: "لا نسخ إلا بيقين مقطوع، وأما الظن فهو أكذب الحديث فلا"^٤. فيما قال الليث بن سعد: "أن آية الحرابة ناسخة لحديث العرينيين"^٥.

يرى الباحث أن دعوى النسخ لا تصح، وذلك لاختلاف الموضوع ما بين حديث العرينيين وآية الحرابة، فأية الحرابة تخص الحربي الذي يعمل على زعزعة استقرار المجتمع، بينما حديث عكل يختص بطائفة معينة من المفسدين، ويجعل جزاءهم من باب المعاملة بالمثل، وهذا ما رجحه الإمام الطبري أيضاً^٦.

^١ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦، ص١٤٨. - ابن حجر، فتح الباري، ج١٢، ص١١٠.

^٢ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧، ص٣٣٥.

^٣ - الزيلعي، نصب الراية، ج٢، ص٣٨٥.

^٤ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧، ص٣٣٥.

^٥ - ابن حزم، المحلى، ج١١، ص٣١٠.

^٦ - القرطبي، جامع أحكام القرآن، ج٦، ص١٤٩.

^٧ - الطبري، جامع البيان، ج٦، ص٢٠٩.

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من جريمة التعذيب

جاء تحريم التعذيب في أكثر من موضع من المواثيق الدولية، من أهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨م، والذي نص على أنه: "لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب ولا للمعاملة اللاإنسانية، أو العقوبة القاسية الحاطة بالكرامة"^١، ونص أيضاً العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦م، على أنه لا يجوز إخضاع أحد للتعذيب.

واعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٨٤م، مشروع الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة اللاإنسانية^٢.

وأما على مستوى قانون النزاعات المسلحة، فالتعذيب يمثل صورة من صور جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، كما حددتها محكمة نورمبرغ. ونصت اتفاقية جنيف الرابعة لسنة ١٩٤٩م على تحريم التعذيب من قبل دولة الاحتلال لسكان الإقليم المحتل^٣. وكذلك جاء النص واضحاً صريحاً للبروتوكول الأول لسنة ١٩٧٧م، إذ نص على تحريم التعذيب لكل سكان الأراضي المحتلة، سواء كان هذا التعذيب مادياً أو معنوياً^٤.

وذكر التعذيب كجريمة كذلك في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في المواد رقم (٧) و (٨)، ووصف التعذيب بأنه جريمة حرب.

ويعّد التعذيب في إطار ما تقدم جريمة دولية تجد مصدرها في الاتفاقيات الدولية، سواء كان في وقت السلم أو في وقت الحرب، وقد رأينا من خلال عرض المقصود بمصطلح التعذيب، أنه سلوك مادي من سلطة الدولة أو أحد تابعيها، تتمثل في اتخاذ أساليب وإجراءات تمس شخص الضحية في جسده (تعذيب مادي)، أو يتمثل في وسائل معنوية تمس كرامة الشخص أو إنسانيته أو نفسيته (تعذيب معنوي)، والنتيجة الطبيعية للتعذيب إحداث عاهة مستديمة أو عجز في أحد الأعضاء، أو اختلاف في النفسية، مما يجعله ذا شخصية مختلفة عما كان قبل التعذيب.

مع العلم بأن الشخص الذي يمارس جريمة التعذيب بنوعها المادي والمعنوي، هو على علم قطعي بأن ما يأتيه من أفعال ضد الضحية تشكل جريمة يعاقب عليها القانون.

^١ - انظر: المادة رقم (٥) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

^٢ - اتفاقية الأمم المتحدة لمناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، ديسمبر ١٩٨٤م.

^٣ - المادة رقم (٢٧) من اتفاقية جنيف الرابعة لسنة ١٩٤٩م.

^٤ - المادة رقم (٧٥) من البروتوكول الأول لسنة ١٩٧٩م.

وبهذا يتبين أن القانون الدولي سعى بما وضع من اتفاقيات دولية، لمنع إيقاع التعذيب من الإنسان لأخيه الإنسان، وجعل التعذيب جريمة يعاقب عليها القانون بأشد أنواع العقاب، ولم يتصور القانون جريمة التعذيب بالخطأ، مما يعني أن أي ممارسة للتعذيب تعني لزوم العقاب. وبذلك يجعل القانون الدولي من التعذيب، جريمة من جرائم الحرب، إن وقعت أثناء النزاعات المسلحة، بين طرفين دوليين أو أطراف داخلية، واعتبر القانون الدولي التعذيب من الجرائم الإنسانية، لذا فالتعذيب ممنوع تحت أي ظرف ولا يقبل فيه التبرير. حيث أكدت اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أنه: "لا يجوز التذرع بأية ظروف استثنائية أيا كانت، سواء أكانت هذه الظروف حالة حرب، أو تهديد بالحرب، أو عدم استقرار سياسي داخلي، أو أية حالة من حالات الطوارئ العامة الأخرى، كمبرر للتعذيب، ولا يجوز التذرع بالأوامر الصادرة عن موظفين أعلى مرتبة، أو عن سلطة عامة كمبرر للتعذيب"^١.

^١ - انظر: الجزء الأول من الاتفاقية، المادة الثانية، فقره (٢) و(٣).

المبحث الخامس:

الاغتصاب

الاغتصاب جريمة بشعة ترتكب، لإزالة عفة المرأة وقتلها معنوياً، فلأن تقتل المرأة وتزهق روحها، أهون بكثير من أن تموت في اليوم الواحد مرات عديدة، كلما تذكرت ما وقع معها في حالة الإكراه.

عند حدوث النزاعات، واندلاع الحروب، وأثناء سير العمليات العسكرية، قد يقدم بعض المقاتلين من أحد طرفي النزاع، بالاعتداء على بعض النساء بقصد إزالة عفتهم، وهذا الاعتداء يقع تحت التهديد والإكراه -وهؤلاء النساء من الطرف الخصم- ويقصد الانتقام، وإشباع الرغبة الجنسية في غير محلها، فما موقف الشريعة الإسلامية من هذه الجريمة الشنعاء، وما موقف القانون الدولي منها.

يقسم هذا المبحث إلى مطلبين، يناقش الأول منها: موقف الفقه الإسلامي من جريمة الاغتصاب أثناء سير العمليات العسكرية، بينما يتناول المطلب الثاني: موقف القانون الدولي من جريمة الاغتصاب أثناء سير العمليات العسكرية.

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من جريمة الاغتصاب

أثناء النزاع المسلح، وسير العمليات العسكرية، قد يتخاضل أحد المقاتلين من جند المسلمين، ويعمد إلى امرأة من نساء الدولة الخصم في النزاع العسكري، فيقوم بالزنا بها، تحت تأثير الإكراه، مما يسمى بجريمة الاغتصاب.

فالاعتداء على عفة امرأة، لا حق له بوطنها عتوة، تحت تأثير الإكراه والتهديد باستعمال السلاح.

فالمقاتل المسلم ارتكب جريمة حرب، بفعله الزنا أثناء سير العمليات العسكرية، فما موقف الشريعة الإسلامية من جريمة الاغتصاب.

اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية على إسقاط الحد عن المرأة المكروهة على الزنا، سواء أكان الإكراه ملجأ أم غير ملجئ، واستدلوا لذلك بما يلي:

أولاً: الكتاب.

١- استدلوا بقوله تعالى: "وَلَا تُكْرِهُوا قِتْيَانَكُمْ عَلَى الْإِقَاءِ إِنْ أَرَدْنَ مَحْصَنًا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ".^١

وجه الدلالة: رفع الإثم على المكروهة على الزنا، فيلزم عنه عدم وجوب الحد عليها.

٢- استدلوا بقوله تعالى: "فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ"^٢، ولقوله تعالى: "وَقَدْ فَصَّلَ

لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ"^٣.

وجه الدلالة: أن الشارع الحكيم راعى في أحوال الضرورة رفع الأحكام تبسيرا على العباد، والمرأة في حالة الإكراه اعتبرت في حالة ضرورة، فلزم رفع الإثم وكذا الحد عنها.

^١ - سورة النور، الآية رقم (٣٢).

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٧٣).

^٣ - سورة الأنعام، الآية رقم (١١٩).

ثانيا: السنة.

١- استدلوا بقوله ﷺ: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"^١، لذلك لا خلاف بين أهل الفقه في رفع الحد عن المرأة المكرهة، لانعدام الرضا والاختيار عندها^٢.

٢- عن ابن عبد الجبار بن وائل بن حجر عن أبيه، قال: استكرهت امرأة على عهد رسول الله ﷺ، فدرأ عنها الحد، وأقامه على الذي أصابها، ولم يذكر أنه جعل لها مهرا^٣.

٣- ذكر أن عبدا من رقيق الإمارة، وقع على وليدة من الخمس، فاستكرهها حتى اقتضها، فرفع الأمر لعمر بن الخطاب، فجلده عمر الحد ونفاه، ولم يجلد الوليدة لأنها مكرهة^٤.

وجه الدلالة: فهذه النصوص بمجموعها، تدل على أن النبي ﷺ وكذا خليفته عمر الحد عن المرأة المكرهة على الزنا.

ثالثا: الإجماع.

نقل ابن عبد البر: أن أهل العلم من الصحابة وغيرهم، أجمعوا على أنه ليس على المكرهة على الزنا حد^٥.

رابعا: المعقول.

١- قالوا: إن المرأة في الزنا محل الفعل بالتمكين منها، ومع الخوف يتحقق منها التمكين، لأنها مسلوقة الاختيار بالإكراه، فلا يجب عليها الحد، كما لو كانت نائمة أو مغمى عليها، وهي لا تشعر به^٦.

٢- من المعلوم أن الحدود تنذر بالشبهات، والإكراه شبهة، فيدرأ بها حد الزنا^٧.

^١ - ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، المستن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ج ١، ص ٦٥٩، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ج ١، ص ١٢٣.

^٢ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٧٦.

- الزرقاني، شرح موطأ مالك، ج ٨، ص ٨١.

- الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٢٦٩.

- ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ١٧٦.

^٣ - الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرأة إذا استكرهت على الزنا، حديث رقم ١٤٥٣، ج ٢، ص ٤١٢، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وليس بسنده متصل، لأن فيه عبد الجبار بن وائل بن حجر لم يسمع من أبيه ولم يدركه، يقال أنه ولد بعد موت أبيه بأشهر (سند الحديث ضعيف).

^٤ - البخاري، صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الإكراه، باب إذا استكرهت المرأة على الزنا فلا حد عليها، حديث رقم ٦٩٤٩، ج ١٢، ص ٤٠١.

^٥ - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد قرقطبي (ت ٣٦٤هـ)، الاستنكرا، اعتنى به إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ج ٧، ص ٤٨٦، ٤٨٧، ٢٠٠٠م.

^٦ - السرخسي، المبسوط، ج ٢٤، ص ١٠٣.

- الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٣٣٧.

^٧ - البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٢٤.

الأول: يرخص للمرأة المكرهة على الزنا، التمكين منه، مع بقاء الحرمة إذا كان الإكراه ملجئاً، وفي المقابل لا يرخص لها التمكين منه، إن كان الإكراه غير ملجئ.
قال بذلك: الحنفية^١، والمالكية^٢، والحنابلة^٣.

الثاني: لا يرخص لها الإقدام عليه، تماماً كالرجل، حتى وإن كان الإكراه ملجئاً.
قال بذلك: الشافعية^٤.

أدلة القول الأول:

١- استدل الجمهور بقوله تعالى: **وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ مَحْصَنًا لِيَسْبِقُوا غَرَضَ الْحَيَاةِ**

الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنْ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ^٥.

وجه الدلالة: دل النص القرآني على رفع الإثم على المكره على الزنا، فبيلزم منه الترخص لها في التمكين منه، إذا كان الإكراه ملجئاً، ولا يتعدى الترخص إلى الأحوال التي يكون الإكراه فيها غير ملجئ.

٢- استدلو بقولهم: لأن فعل الزنا لا يتصور من المرأة، لأنها موطوءة وليست بواطئة، ولا يتصور منها إلا التمكين، وهي مع ذلك مدفوعة مجبرة، بينما الوطء من الرجل، فتعلق الحكم بوطئه دونها، فيكون الإثم عليه دونها أيضاً^٦.

اعترض عليه: بأن فعل الزنا كما يتصور من الرجل، يتصور من المرأة، لقوله تعالى:

"الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ"^٧، فسماها سبحانه وتعالى (المرأة) زانية، إلا

أن زنا الرجل بالإبلاج، وزناها بالتمكين، والتمكين فعل منها، لكنه مع السكوت، فاحتمل الوصف بالحظر والحرمة، فينبغي أن لا يختلف فيه حكم الرجل والمرأة، فلا يرخص للمرأة كما لا يرخص للرجل^٨، وهذا مفهوم النص القرآني.

^١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج٩، ص٢٣١.

^٢ - الزيلعي، تبیین الحقائق، ج٦، ص٢٤٣.

^٣ - النعوتی، حاشیة النسوقی، ج٣، ص٢٥٣.

^٤ - البهوتي، شرح منتهی الإرادات، ج٣، ص٣٤٨.

^٥ - السيوطي، الأشباه والنظائر، ج٢، ص٤٢١.

^٦ - سورة النور، الآية رقم (٣٣).

^٧ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٢٨٨.

^٨ - سورة النور، الآية رقم (٢).

^٩ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص٢٨٨.

٣- إن تمكين المرأة المكرهه على الزنا منه، ليس فيه معنى القتل، لأنه لا ينقطع نسب الولد عنها، بخلاف الرجل^١.

أدلة القول الثاني:

استدل الشافعية على أنه لا يرخص للمكرهه على الزنا التمكين منه، بنفس الأدلة التي استدل بها الجمهور، على أنه لا يرخص للرجل المكره على الزنا الإقدام عليه.

اعترض عليهم: بقوله تعالى: **وَمَنْ يُكْرِهْهُ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِمْ غَفُورٌ رَحِيمٌ**^٢، فأنه تعالى رفع الإثم عن المرأة المكرهه على الزنا، ومن المعلوم أنه لم يرد نص في الكتاب أو السنة، ينفي الإثم عن الرجل المكره على الزنا، فيلزم ترتب الإثم عليه، فضلا عن كونه محتمل لمعنى القتل، إذ لا يرخص -باتفاق الفقهاء- للمكره على القتل، الإقدام عليه، سواء أكان الإكراه ملجئا أم غير ملجئ^٣، فإن فعل مع الإكراه، فالإثم لا محالة واقع.

الترجيح:

بعد عرض أدلة الفريقين، في جواز ترخص المكرهه على الزنا بالتمكين منه مع بقاء الحرمة، يظهر للباحث أن قول الجمهور أرجح وأولى بالاعتبار، وذلك لأن النصوص الشرعية حكمت بنفي الإثم عن المرأة المكرهه على الزنا دون الرجل المكره عليه، مما يستلزم القول بجواز ترخصها بالتمكين منه، فقد روي عن أبي عبد الرحمن السلمي، أنه أوتى عمر بن الخطاب بامرأة جهدها العطش، فمرت على راع فاستسقت، فأبى أن يسقيها إلا أن تمكنه من نفسها، ففعلت، فشاور عمر الناس في رجمها، فقال علي بن أبي طالب: هذه مضطرة، أرى أن نخلي سبيلها، ففعل عمر^٤.

ثانيا: أثر الإكراه في وجوب الحد أو إسقاطه.

مذهب الحنفية في إكراه الرجل على الزنا:

ذهب الحنفية إلى أن زنا الرجل غير مباح ولو كان تحت الإكراه، والحكم في ذلك عندهم مشابه لحكم القتل، لقوله تعالى: **وَلَا تَتَّبِعُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**^٥، وقوله تعالى: **وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى**

^١ - الزيلعي، تبیین الحقائق، ج ٦، ص ٢٤٣.

^٢ - القادري، تكملة البحر الرائق، ج ٨، ص ١٣٥.

^٣ - سورة النور، الآية رقم (٣٣).

^٤ - البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الحدود، باب من زنى بامرأة مستكرهه، حديث رقم ١٧٠٥٠، ج ٨، ص ٤١١. والحديث حسن الإسناد.

^٥ - الألباني، إرواء الغليل، ج ٧، ص ٣٤١.

^٦ - سورة الأنعام، الآية رقم (١٥١).

إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا^١، فالزنا لا يرخص للرجل بالإكراه، وإن كان تاماً، ولو فعل بإثم لأن حرمة الزنا ثابتة في العقول^٢.

إثم الزنا على الرجل المكروه عند الحنفية، لا يعني قيام الحد عليه، حيث ذهب الإمام أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، أنه لا حد على الرجل المكروه على الزنا، لأن الإكراه يتحقق من غير السلطان، ولأن المكروه يخاف على نفسه، التلف إذ قد يكون المكروه قادراً على إيقاع ما هدد به سلطاناً كان أم غيره، بل خوف التلف هنا أظهر، لأن المتغلب يكون مستعجلاً لما قصده لخوفه من العزل بقوة السلطان، والسلطان ذو أناة بما يفعله، فإذا تحقق الإكراه من السلطان بالتهديد، فمن المتغلب أولى^٣.

بينما ذهب الإمام أبو حنيفة وزفر من الحنفية، إلى لزوم الحد على الرجل المكروه على الزنا، ودليلهم في ذلك انتشار آتته، مما يدل على الطوعية، بخلاف المرأة فإن التمكين يتحقق منها مع الإكراه، فلا يكون تمكينها دليل طوعية^٤.

ويرى الباحث أن في إكراه الرجل على الزنا، نوع من الإثم لكن مع التأكيد على ضرورة رفع الحد عن الزاني المكروه، وذلك لقوله ﷺ: "ادْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشَّبِهَاتِ"^٥، ولأن القصد الجنائي عند المكروه منتفٍ، لذهاب الرضا والقبول، فهو يقدم على فعله دفعاً لتلف النفس وخوفاً من وقوع الأمر المهدد به.

مذهب المالكية في إكراه الرجل على الزنا:

يرى فقهاء المالكية رفع الحد عن الرجل المكروه على الزنا، وجوزوا له تحت الإكراه الإقدام على الزنا خوفاً من تلف النفس، خلافاً لابن الماجيشون الذي يرى وجوب الحد على الزاني المكروه، لقيام الشهوة الخلقية، إذ لو لم يكن مريداً لما قامت الشهوة عنده^٦.

^١ - سورة الإسراء، الآية رقم (٣٢).

^٢ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج٧، ص١٧٦.

^٣ - السرخسي، المبسوط، ج٩، ص٥٨-٥٩.

^٤ - المرجع السابق، ج٩، ص٥٩.

^٥ - الترمذي، سنن الترمذي، ج٦، ص١٩٨، كتاب الحدود، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات. الحديث ضعيف، الألباني، ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ٢٥٨، ص٣٧.

^٦ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج٣، ص١٦٥.

مذهب الشافعية في إكراه الرجل على الزنا:

اختلف فقهاء الشافعية في إيقاع الحد على المكره على الزنا، وخلاصة المذهب انقسامهم على قولين: الأول وهو المذهب: أنه لا يجب عليه الحد. والثاني: أنه يجب عليه الحد، لأن الوطء لا يكون إلا بالانتشار الحادث من الشهوة والاختيار^١.

مذهب الحنابلة في إكراه الرجل على الزنا:

ذهب فقهاء الحنابلة إلى اعتبار إكراه الرجل على الزنا موجب للحد، لأن الوطء لا يكون إلا بالانتشار، والإكراه ينافيه، فإذا وجد الانتشاء انتفى الإكراه فيلزمه الحد^٢.

الترجيح:

بعد سرد مذاهب الفقهاء في إكراه الرجل على الزنا، يرى الباحث أن الرجل المكره، لا يقام عليه الحد، لقوله ﷺ: "ادْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ"^٣، والإكراه بذاته شبهة على القصد الجنائي للمكره، فانتشار الآلة لا يدل دائماً على وجود الرضا والقبول، ألا ترى أن النائم قد تنتشر آلتة من غير قصد وفعل منه، وإنما انتشار الآلة دليل على الفحولة، وبهذا يرفع الحد عن الرجل والمرأة دون تفريق إن وقع على أحدهما الإكراه.

ولأن كل ما سقط فيه الحد عن المرأة إذا أكرهت عليه، يسقط فيه الحد عن الرجل إذا أكره عليه، والإكراه على الزنا، كبقية الحدود، فيجب إسقاط الحد عن الرجل تماماً كما هو الحال مع المرأة.

لذلك يرى الإسلام الاغتصاب من أبشع الجرائم التي تتعرض لها الإنسانية، فهو بمنعها وبعاقب من أقدم عليها، لما تخلف من أثار سيئة تعود على الشخص المجني عليه، وعلى المجتمع بأكمله، وإليك الأدلة الشرعية، التي تحرم الاغتصاب وتعاقب عليه:

أولاً: أدلة تحريم الزنا من النصوص الشرعية (وفيها حكم أحد طرفي الاغتصاب).

الزنا حرام في الإسلام، فتحريمه معلوم من الدين بالضرورة، وهو من الكبائر العظام، وقد جاءت في تحريمه وعقوبته نصوص كثيرة، نذكر منها ما يلي:

أولاً: الكتاب.

أ- قوله تعالى: "وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوَاجَ إِنَّمَا كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا"^٤.

^١ - الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٢٦٧.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ١٥٩.

^٣ - الترمذي، سنن الترمذي، ج ٦، ص ١٩٨، كتاب الحدود، باب السر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات. الحديث ضعيف، الألباني، ضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ٢٥٨، ص ٣٧.

^٤ - سورة الإسراء، الآية رقم (٣٢).

وجه الدلالة:

قوله تعالى: "وَلَا تُقْرَبُوا"^١، أمر بالابتعاد عن فعل الزنا لكونه فاحشة، والمسلم مطيع

لأمر الله دوماً، فالأصل أن لا يقترب من فعل الزنا.

ب- قوله تعالى: "وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا"^٢.

وجه الدلالة:

من صفات عباد الرحمن، أنهم لا يدعون مع الله الهاً آخر (أي لا يشركون مع الله غيره)، وأيضاً من صفاتهم المميزة أنهم لا يقربون الزنا، وإلا ضاعف الله لهم العذاب.

ج- قوله تعالى: "الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"^٣.

وجه الدلالة:

هذا النص، يدل صراحة على إنزال العقاب بالزاني البكر مائة جلدة، ولو كان الزنا غير محرم، لما جاز العقاب عليه، فظهر أنه محظور شرعي من أتاه لزم عقابه بما يفيد النص.

ثانياً: السنة.

أ- عن أبي هريرة رضي، أن رسول الله ﷺ، قال: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن"^٤.

وجه الدلالة:

الحديث بين أن الفرد عندما يزني، فإنه يكون بأضعف حالات الإيمان، وفي الحديث دلالة على أن الزنا فعل محظور، مبغوض للشرع.

^١ - سورة الإسراء، الآية رقم (٣٢).

^٢ - سورة الفرقان، الآية رقم (٦٨-٦٩).

^٣ - سورة النور، الآية رقم (٢).

^٤ - البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم ٢٤٧٥، كتاب الأشربة، باب قول الله: إنما الخمر.

ب- عن أبي هريرة، أنه قال: "أتى رجل من المسلمين رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فناداه، فقال: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، فتنحى تلقاء وجهه، فقال له: يا رسول الله إني زنيت، فأعرض عنه، حتى ثنى ذلك عليه أربع مرات، فلما شهد على نفسه أربع شهادات، دعاه رسول الله، فقال: أبك جنون؟ قال: لا، قال: أحصنت؟ قال: نعم، فقال رسول الله: اذهبوا به فارجموه"^١.
وجه الدلالة:

فها هو رسول الله يأمر بأحد أصحابه ممن زنا، بأن يرجم عقاباً له على فعل الزنا، ولو لم يكن الزنا جريمة محرمة، لما أمر عليه السلام بعقابه.
ثالثاً: المعقول.

أ- إن كان فعل الزنا بالمرأة وهي مطاوعة حرام، وعقابه شديد، فمن باب أولى أن يكون محرماً إن كان رغماً عن إرادتها.

ب- الاغتصاب، فيه إهانة للمرأة وطعن في شرفها، والله كرمها وأمر بحد من قذفها في عرضها، فكيف بمن يذهب شرفها وعفتها.

ج- نهى رسول الله ﷺ عن قتل المرأة حقيقة، أثناء سير العمليات القتالية، واغتصاب المرأة قتل معنوي، فوجب أن يكون منهيًا عنه أيضاً.

د- الاغتصاب، إن أتبعه حمل، فهذا مدعاة لاختلاط المياه والأنساب، فيعدم النسل أو بضيع ولا يوجد من يرعاه، لأن ولد الزنا منبوذ، لا يجد أباً يحميه ولا أما تربيته.

هـ- إيجاد النسل وحفظه من المصالح الضرورية، التي تحرص الشريعة الإسلامية على تحقيقها، وقد شرع النكاح وسيلة لإيجاد النسل، والاغتصاب يخالف مقاصد الشرع، فلزم منعه.

و- الاغتصاب، يؤدي إلى إغاضة الكفار وإذلالهم، مما يؤدي إلى تأليبهم على المسلمين، واستنكافهم عن الإسلام وأهله، لأنهم ساعتها يقولون إن الدين الذي يبيح الاعتداء على الأعراض ليس حرياً أن يتبع!

فهذه أدلة تحريم الزنا، صريحة بحرمة الزنا، مؤكدة على وجوب إقامة حد الله على الزاني^٢، فإن فعل الجندي الزنا بإحدى نساء العدو يجعله زان ويجب أن يقام عليه الحد، لارتكابه جريمة حرب والحرام حرام أينما كان.

^١ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ٤٣٩٦، ج ١١، ص ١٩٣، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا.
^٢ - ابن تيمية (الجد)، عبد السلام بن عبد الله، المحرر، ط ٢، مكتبة المعارف، الرياض، (١٤٠٤هـ)، ج ٢، ص ١٥٢.

بعد استعراض الأدلة الشرعية، يظهر أن موقف الشريعة الإسلامية، هو حرمة الاغتصاب وضرورة إنزال أشد العقاب على فاعله.

والشريعة الإسلامية، لا تمنع من اعتبار الاغتصاب، الواقع أثناء سير العمليات العسكرية، جريمة حرب، يعاقب الجناة عليها.

وبهذا الشارع الحكيم كل مقاتل قام بالاغتصاب أثناء سير العمليات القتالية المسؤولة الجنائية، بحيث يوصى بضرورة إنزال العقاب على الجاني، لارتكابه جريمة حرب. الزنا بنساء أهل الحرب:

هناك مسألة تطرح على السنة بعض الشرعيين، مفادها "هل هناك شبهة في استباحة الزنا بنساء أهل الحرب من الكفار". ما جعل الشبهة تطرح هو ما نقله الألوسي في تفسيره روح المعاني عن أبي حنيفة، أنه قال: بجواز الزنا بنساء أهل الحرب. وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: "مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَخْلِفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَنًّا وَلَا تَصَبٌ وَلَا مَحْصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْنُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيلًا إِلَّا كَيْبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ"^١.

يقول الطبري في تفسير هذه الآية: "ولا يطنون موطنًا، يعني أرضًا، يقول: ولا يطنون أرضًا يغيب الكفار وطوهم إياها، ولا ينالون من عدو الله وعدوهم شيئًا من أموالهم، وأنفسهم، وأولادهم إلا كتب لهم بذلك كله ثواب عمل صالح"^٢.

ونقل الألوسي ما نصه: "واستدل بها بما نقل السيوطي - أبو حنيفة رضى، على جواز الزنا بنساء أهل الحرب، في دار الحرب"^٣، واكتفى الألوسي بهذا النص ولم يعقب.

ولعل الشبهة كلها مبنية على قوله تعالى: "وَلَا يَطْنُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ"، فهل يشمل ما يغيب الكفار الزنا بنسائهم، فيكون لنا حلالًا نؤجر عليه.

- المرادوي، علي بن سليمان، الإصناف، (تحقيق محمد الفتى)، دار إحياء التراث، بيروت، ج ١٠، ص ١٧٠.
- النزالي، محمد بن محمد، الوسيط، (تحقيق أحمد إبراهيم)، ط ١، دار السلام، القاهرة، ج ٦، ص ٤٣٤.
- الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ط ٣، مكتبة البابي الحلبي، مصر، (١٣١٨هـ)، ص ٣١٨.
- خليل، ابن اسحاق المالكي، مختصر خليل، (تحقيق أحمد حركات)، دار الفكر، بيروت، (١٤١٥هـ)، ص ٢٨٣.
١ - سورة التوبة، الآية رقم (١٢٠).
٢ - الطبري، محمد بن جرير، (١٩٧٨م)، جامع البيان في تفسير القرآن، المعروف بتفسير الطبري، دار الفكر، ج ١١، ص ٤٧.
٣ - الألوسي، العلامة الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية بمصر، ج ١١، ص ٤٧.
٤ - سورة التوبة، الآية رقم (١٢٠).

هذه الشبهة ساقطة بأصلها، ولم يقف الباحث على قول الإمام أبي حنيفة بغير هذا التفسير، وبطلانها معلوم لأن:

أولاً: اتفق فقهاء أمة محمد ﷺ، على أن الزنا بنساء أهل الحرب حرام في شرع الله، وإنما وقع الخلاف، فيمن زنا بأرض الحرب، هل يجب أن يقام عليه الحد، ما دام خارج حدود دولة الإسلام أم لا يجب.

ثانياً: يقول تعالى في سورة المؤمنون: "وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ

أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ"^١.

النص يدل بعبارته، على حل الاستمتاع بالزوجات وما ملكت اليمين فقط، ونساء العدو قبل أسرهن ورقهن وتوزيعهن على الجند المقاتلين، لا يحل الاستمتاع أو الزنا بهن، ومن فعل فقد ارتكب محظوراً شرعياً وجب أن يعاقب عليه.

ثالثاً: سياق الآية الكريمة، بإيراد لفظ الوطء، قولاً واحداً، لا يراد به إتيان نساء الكفار، وإنما السياق يقود معنى الوطء إلى البطش بالأعداء، أو دخول بلاد العدو رغماً عنهم (عنوة)، وإن كان اللفظ بعمومه يحتمل ما يراد من علاقة بين الرجال والنساء، لكن السياق خصص هنا العموم بالأعمال القتالية، والقرينة التي أثرت بهذا المعنى، حرمة الزنا.

وهنا لا بد من طرح سؤال: هل وطئ السبايا ومن في حكمهن من نساء الحربيين يعدّ زناً؟

للإجابة على هذا السؤال، لا بد من بيان المقصود بالسبي.

جاء في مختار الصحاح: "السبي والسبأ: الأسر، وقد سببت العدو أسرته. . . والسبية: المرأة المسبية"^٢.

وفي المصباح المنير: "الغلام: سبي ومسبي. والجارية: سبية ومسبية، وجمعها: سبايا، وقوم سبي: وصف للمصدر"^٣.

يقول الماوردي، عندما يتحدث عن الغنائم: "وتشتمل على أقسام: أسرى، وسبي، وأرضين، وأموال. فأما الأسرى: فهم الرجال المقاتلون من الكفار، إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء، وأما السبي فهم النساء والأطفال"^٤.

^١ - سورة المؤمنون، الآية رقم (٥-٧).

^٢ - الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٤٣.

^٣ - المقرئ، المصباح المنير، ص ١٠١.

^٤ - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٣١.

فالغالب في الاصطلاح الفقهي، أن تختص كلمة الأسرى فيما يتعلق بالرجال، وتختص كلمة السبي وما إليها فيما يتعلق بالنساء والأطفال.

يقول ابن عابدين: "لا تقتل النساء ولا الذراري، بل يسترقون لمنفعة المسلمين".^١
ويقول ابن جزي المالكي: "وأما النساء والصبيان فيخير فيهم بين المنّ، والفداء، والاسترقاق".^٢

وفي مغني المحتاج: "نساء الكفار، وصبيانهم إذا أسروا رقوا، أي: صاروا أرقاء بنفس الأسر! فالخمس منهم لأهل الخمس، والباقي للغانمين، لأن النبي ﷺ كان يقسم السبي كما يقسم المال، والمراد بالسبي: النساء والولدان".^٣

وجاء في المغني: "من أسر من أهل الحرب على ثلاثة أضرب: النساء والصبيان، فلا يجوز قتلهم، ويصيرون رقيقاً للمسلمين بنفس السبي، لأن النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان، وكان يسترقهم إذا سباهم".^٤

فاسترقاق النساء ممن وقعن في الأسر من أهل الحرب، هو أمر متفق عليه بين جميع المذاهب الفقهية على نحو ما أورد الباحث، فمقصود الباحث بالسبي هنا: الأسيرات من النساء خاصة من رعايا أهل الحرب، فماذا يترتب من الحكم على استرقاقهم؟

يرى الفقهاء، أن السبايا إذا ما وقعن بالأسر وضرب عليهن الرق، فسخ النكاح فيما بينهن وبين أزواجهن من الكفار إذا كنّ ذواتي أزواج، ويترتب كذلك على استرقاقهن جواز معاشرتهن كما تعاشر الزوجات من قبل من صرن إليهم بعد توزيعهن على المقاتلين.^٥

يقول الجصاص: "لا خلاف بين فقهاء الأمصار في وجوب استبراء المسيبة، وتستبرأ إن كانت حاملاً أو حائلاً، فالحامل حتى تضع حملها، والحائِل بحیضة، إلا الحسن بن صالح، قال عليها أن تستبرئ بحیضتين، إذا كان لها زوج في دار الحرب".^٦

جاء في صحيح مسلم تحت عنوان: "باب: جواز وطء المسيبة بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج، إنفسخ نكاحها بالسبي".

^١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٣، ص ٣٥٣.

^٢ - ابن جزي، قوائين الأحكام، ص ١٦٦.

^٣ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٧.

^٤ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٤٠٠.

^٥ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٨٥. - الشافعي، الأم، ج ٧، ص ٣٥١.

^٦ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٩. - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٤٠٢.

^٦ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٨٥.

عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ يوم حنين، بعث جيشاً إلى أوطاس، فلقوا عدواً، فقاتلهم، فظهروا عليهم، وأصابوا سبايا، فكان ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ تخرجوا من غشيانهم، من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله عز وجل في ذلك: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"^١، أي: فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن"^٢.

هذا ويجوز للمقاتلين ممن وزعت عليهن الأسيرات من أهل الحرب أن يعاشروهن، بعدما ضرب الرق عليهن، سواء بقصد المتعة والإنجاب، أو بقصد الاستمتاع فقط.

واختلف الفقهاء في الأمة إذا بيعت، وهي مزوجة مسلماً، هل يفسخ النكاح، وتحل لمشتريها أم لا؟ قال ابن عباس: يفسخ لعموم قوله تعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"^٣، وقال سائر العلماء: لا يفسخ، وخصوا الآية بالمملوكة بالسبي. قال المازري: "هذا الخلاف مبني على أن العموم إذا خرج على سبب، هل يقصر على سببه أم لا؟ فمن قال: يقصر على سببه، لم يكن فيه هنا حجة للمملوكة بالشراء، لأن التقدير إلا ما ملكت أيمانكم بالسبي، ومن قال: لا يقصر على سببه، بل يحمل على عمومها، قال: يفسخ نكاح المملوكة بالشراء، لكن ثبت في حديث شراء عائشة بريرة: أن النبي ﷺ خير بريرة في زواجها، فدل على أنه لا يفسخ بالشراء، لكن هذا تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، وفي جوازه خلاف"^٤.

فيعلم من هذا، أن وطء سبايا الحرب بعد الاستبراء، لا يعد من قبيل الزنا، بل هو من الأمور التي أحلها الله تعالى للغانمين.

^١ - سورة النساء، الآية رقم (٢٤).

^٢ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ٣٥٩٣، ج ١٠، ص ٢٧٦، كتاب الرضاع، باب جواز وطء الممسية بعد الاستبراء.

^٣ - سورة النساء، الآية رقم (٢٤).

^٤ - النووي، شرح مسلم، ج ١٠، ص ٢٩٨.

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من جريمة الاغتصاب

الاغتصاب هو: إيلاج العضو الذكري، أو أي عضو آخر، أو جسم غريب في مكان عفة المرأة عنوة. أما باقي صور الاعتداء الجنسي، فتشمل أي سلوك عدواني على الأعضاء التناسلية بصفة عامة، مثل فتحة الشرج أو الثديين، ومن ثم فإن صور الاعتداء الجنسي الأخرى، تقع على المرأة والرجل والطفل، في حين أن الاغتصاب لا يقع إلا على المرأة^١.

يشكل الاغتصاب وغيره من صور الاعتداء الجنسي، جريمة بموجب القوانين الجنائية الداخلية للدول، كما ويشكل جريمة بموجب القانون الدولي، غير أنه في القانون الدولي، لم يرد تعريف دقيق ومحدد للاغتصاب، وغير ذلك من صور الاعتداء الجنسي.

ويكون الاغتصاب جريمة حرب، في حال قيام مقاتلي إحدى الدول الطرف في النزاع العسكري، في اغتصاب النساء من مدنيي الدولة الأخرى الطرف في النزاع.

وقد جاء النص على تحريم الاغتصاب وغيره من صور الاعتداء الجنسي، بصورة ضمنية في اتفاقية لاهاي المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية، إذ نصت المادة رقم (٤٦) من الاتفاقية على: "أنه يجب احترام شرف الأسرة وحقوقها"، وتحظر اتفاقية جنيف الرابعة في المادة (٢٧)، الاغتصاب بصورة صريحة، إذ نصت على حماية خاصة للأشخاص المحميين من الأعمال الماسة باحترام أشخاصهم وشرفهم وحقوقهم العائلية، كما يجب حماية النساء بصفة خاصة، ضد أي اعتداء على شرفهم، ولا سيما ضد الاغتصاب، والإكراه على الدعارة، وأي هتك لحريتهم^٢.

واعتبر كذلك، أن الاغتصاب وغيره من صور الاعتداء الجنسي، قد ورد النص عليه بصورة ضمنية المادة رقم (١٤٧) من اتفاقية جنيف الرابعة، التي تحرم (التعذيب والمعاملة اللاإنسانية)، على اعتبار أن الاغتصاب يشكل انتهاكاً جسيماً لهذه الاتفاقية، وذلك لأنه يتضمن التسبب عمداً في إحداث معاناة كبيرة أو ضرر خطير للبدن والصحة.

أما بالنسبة للمحققين (البروتوكولان) الإضافيان إلى اتفاقيات جنيف المعقودة سنة ١٩٤٩م، فقد تضمن البروتوكول الأول في المادة رقم (٧٦) حظراً صريحاً للاغتصاب، وكل أشكال

^١ - بكر، عبد المهين، (١٩٦٨م)، قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١٨٣.
- التواب، معوض، (١٩٨٥م)، الموسوعة الشاملة في الجرائم المخلة بالأداب العامة وهتك العرض، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ص ٣٣٣.

^٢ - انظر: الاتفاقية الرابعة، الباب الثالث، المادة (٢٧)، جنيف ١٩٨٧م، ص ١٩٦.

الاعتداء الجنسي، وأكد كذلك، على وجوب أن تكون النساء موضع رعاية خاصة، واحترام خاص، وأن تختص بالحماية ضد الاغتصاب والإكراه على الدعارة، وضد أية صورة أخرى من صور خدش الحياء.

وأما البروتوكول الثاني: فقد حظر انتهاك الكرامة الإنسانية، والاغتصاب والإكراه على الدعارة بصورة شاملة مكاناً وزماناً^١.

أما ميثاق نورمبرج وطوكيو، فلم ينص على الاغتصاب بصورة صريحة، ولكنه جاء في إطار جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، واعتبر الميثاق، أن الاغتصاب مجرد خرق لأحكام القانون الجنائي الدولي، وفي منظومة جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، وأشارت في ذلك إلى اتفاقية لاهاي لسنة ١٩٢٩م الخاصة بقوانين وعادات الحرب البرية.

وقد نص على جريمة الاغتصاب بوصفها جريمة ضد الإنسانية، في المادة (١٨) فقرة (ي) من مشروع مدونة الجرائم ضد أمن وسلامة البشرية لسنة ١٩٩٦م، إذ نصت على تجريم الاغتصاب والدعارة القسرية، والأشكال الأخرى من الاعتداء الجنسي.

وأخيراً، جاء النص على الاغتصاب في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية (روما ١٩٩٨م) في المادة رقم (٧)، حيث أكدت هذه المادة على اعتبار الاغتصاب الاسترقاق الجنسي، والإكراه على البغاء، والحمل القسري، والتعقيم القسري، أو أي شكل آخر من أشكال العنف الجنسي، انتهاكاً جسيماً لاتفاقيات جنيف، وبالتالي جريمة حرب، يجب العقاب عليها.

ولا بد من التنبيه هنا، حتى يعتبر الاغتصاب جريمة حرب، لا بد أن يمارس هذا السلوك تحت الإكراه، أو التهديد باستعمال السلاح (القوة)، بحيث يمارس من قبل أفراد إحدى القوات الطرف في النزاع العسكري، ضد مواطني الدولة الأخرى من المدنيين، ولا تقتصر المسؤولية الجنائية فقط على المباشر، بل تتعداه، للأمر والمعرض.

من استعراض ما سبق، يظهر لنا، أن القانون الدولي، جرم الاغتصاب واعتبره من أشنع الجرائم، التي يلزم تقديم الجناة فيها إلى المحكمة الدولية الجنائية، حتى ينالوا عقابهم، على اعتبار أن الاغتصاب أثناء سير العمليات القتالية يعتبر جريمة حرب.

وقد حاول فقهاء القانون الدولي، وعلى فترات عديدة، تنبيه العالم، للأثر النفسي الذي تخلفه هذه الجريمة في أشخاص المجني عليهم، وللتخفيف من هذا الأثر، أصر فقهاء القانون، على ضرورة تنقيف كل طرف في أي نزاع مسلح، بضرورة الابتعاد عن جرائم الاغتصاب^١.

^١ - انظر:

- البروتوكول الإضافي الأول ١٩٧٧م، القسم الثالث، الفصل الأول، المادة (٧٥)، فقرة (٢/ب، هـ)،
والمادة (٧٦)، فقرة (أ)، ص ٦٠-٥٩.
- البروتوكول الثاني، الإضافي ١٩٧٧م، الباب الثاني، المادة (٤) فقرة (٢/هـ)، ص ٩٦.

المبحث السادس:

استهداف المرافق الاقتصادية التي لا تصب في المجهود الحربي للأطراف المتنازعة

قد يلجأ في بعض الحروب إلى سياسة التدمير الشامل، لكل ما يواجه القوات المسلحة في طريقها، ما كان منه محققاً لمصلحة جيش الاحتلال أو الغازي الغاشم، أو ما لا مصلحة فيه، ودوماً يكون الهدف من التدمير الشامل إنهاء الحرب بأسرع وقت، والقضاء على معنويات الشعب المحتل أو الذي يتعرض للغزو، عندما ينظرون وإذا بمنالهم، أسواقهم، مصانعهم، مدنهم، كل شيء يدمر، فإن معنويات المدنيين (غير المقاتلين) قبل الجند تتحطم، وللأسف، استغل بعض قادة القوات المسلحة، إباحة مبادئ وأعراف الحرب لهم التدمير بحدود الضرورة العسكرية، حيث أصبحت الأوامر تصدر للمقاتلين في تدمير كل ما يمرون عليه، ما فيه إعاقة لمسيرهم، أم لا، فيقع القتل العشوائي، وهدم للبنى التحتية، التي الأصل فيها، أن تكون محاطة بشيء من الحماية كشبكات المياه، والكهرباء، وغيرها مما يلزم المدنيين.

وللحد من غلواء نزاعات الانتقام والسيطرة، جاءت أحكام الشريعة الإسلامية الغراء، وكذا قواعد ومبادئ القانون الدولي، تضبط تصرفات أطراف النزاع بحيث لا يدمر من المباني ولا يهلك من الأموال، إلا ما كان فيه مصلحة عسكرية وضرورة حربية محضة، على أن تقدر الضرورة بقدرها، وأن لا يكون سبيلاً للنصر بتقدم الجيوش سوى إهلاك وتدمير ما يعترض القوات المسلحة.

ومن هنا، ظهرت فكرة ضرورة التمييز بين الأهداف العسكرية والأهداف المدنية، تماماً كما هو الحال في مسألة قتال المحاربين، وضرورة تحاشي من ليس من شأنه القتال لذا عمد الباحث إلى تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول منهما، يتناول موقف الفقه الإسلامي من ضرب الأهداف التي لا تصب في مصلحة العدو، بينما يتناول المطلب الثاني موقف القانون الدولي من مسألة التدمير التعسفي للممتلكات.

^١ - يتم ذلك من خلال نشر مضمون الاتفاقيات الدولية على قادة القوات المسلحة في جميع دول العالم، ليعمل هؤلاء بدورهم على نقلها لأفراد القوات المسلحة.
انظر نص المادة (١٨)، فقرة (ي)، من مشروع مئونة الجرائم ضد أمن وسلامة البشرية لعام (١٩٦٦م).

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من استهداف المرافق الاقتصادية التي لا تصب في المجهود الحربي للعدو

قسم ابن قدامة ما يتلف من أموال العدو متمثلاً بزرعهم وشجرهم إلى ثلاثة ضروب^١:

أ- ما تدعو الحاجة إلى تدميره، كأن يقطع الشجر والزرع الذي يكون قريباً من حصونهم، أو يمنع من قتالهم، أو يستترون به من أعين المقاتلين من المسلمين، أو يحتاج لقطعه لتوسعة الطريق. فإتلاف المال، وتدمير ما يلقى الجيش بهذه الصورة جائز شرعاً بلا خلاف^٢.

ب- ما يتضرر المسلمون بقطعه، لكونهم ينتفعون ببقائه لعلوفتهم، أو يأكلون من ثمره أو تكون العادة لم تجر بذلك بيننا وبينهم، فإذا فعلناه فعلوه بنا، فهذا يحرم لما يلحق المسلمين من ضرر بإتلافه.

ج- ما لا ضرر فيه على المسلمين، ولا نفع سوى غيظ الكفار والإضرار بهم ففيه خلاف: الرأي الأول: لا يجيز إتلاف هذه الأصناف من الزروع والثمار، وإن كان فيها غيظ للكافرين، وانتفاء ضرر للمسلمين.

قال بذلك: الإمام أحمد في أحد قوليه، والأوزاعي، والليث، وأبو ثور^٣.
الرأي الثاني: يجيز تدمير وإتلاف الزروع والأشجار وإحراقها، لأن فيه إغظة للكفار.
قال بذلك: الحنفية^٤، المالكية^٥، الشافعية^٦ والظاهرية^٧.

فالمسألة هنا، هل يجوز للمسلمين تهديم البنیان وحرق الزروع، وهدم المصانع، إن كان لا ضرر في هدمها وإحراقها على المسلمين، وبنفس الوقت تغيب الكفار من أعدائنا، فالخلاف السابق ينسحب هنا، ونرى أن المسألة بين مجيز وهم الفريق الثاني ومانع وهم الفريق الأول، وأدلتهم كالآتي:

^١ - ابن قدامة، المغني، ج ١٣، ص ١٤٦-١٤٧.
^٢ - ابن الهمام، شرح فتح القدير، ج ٥، ص ٤٣١.
- الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٠٠.
^٣ - ابن قدامة، المغني، ج ١٣، ص ١٤٦.
^٤ - ابن عابدين، محمد أمين (ت ١٢٥٢هـ)، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق محمد الحلاق وعامر حسين، المكتبة التكميلية، الرياض، ط ١٩٩٨م، (١٢ مجلد)، ج ٦، ص ١٥٩.
^٥ - الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٤٨٦.
^٦ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٠٠.
^٧ - ابن حزم، المحلى، ج ٥، ص ٣٤٥.

ذهب الحنفية^١ والمالكية^٢ والشافعية^٣ والظاهرية^٤ إلى جواز ضرب المرافق الاقتصادية، وقطع ثمار العدو وحرق زروعه واستدلوا لذلك بما يلي:
أولاً: الكتاب.

أ- قوله تعالى: "مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْنَةٍ أَوْ مَرْكُومَةٍ فَإِنَّهُ عَلَىٰ أَصُولِهَا فَإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ"^٥.

وجه الدلالة:

يقول الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية: "وذلك أن النبي ﷺ لما نزل على حصون بني النضير - وهي البويرة - حين نقضوا العهد بمعونة قريش عليه يوم أحد، أمر بقطع نخيلهم وإحراقها. وكان ذلك عن إقرار رسول الله أو بأمره، إما لإضعافهم بها وإما لتسعة المكان بقطعها"^٦.

فالنص يدل هنا على أن القطع والإحراق لنخيل بني النضير إنما تم بأمر الله تعالى ومشيبته، والغرض من هذا القطع هو إغاية اليهود جزاءً بفعلتهم مع رسول الله ﷺ.

ب- وقوله تعالى: "يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ"^٧.

وجه الدلالة:

النص القرآني يدل على المشاركة بالتدمير والهدم، والله تعالى أنزل الوصف هنا مدحاً للمؤمنين الذين بأيديهم خربوا ديار يهود، فهذا يدل على جواز التدمير والهدم لأنه لو لم يكن جائزاً لما فعله المؤمنون من أصحابه ﷺ.

يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: "قال أبو عمرو: إنما اخترت التشديد، لأن الإخراب ترك الشيء خراباً بغير ساكن، وبنو النضير لم يتركوها خراباً وإنما خربوها بالهدم، وقال عكرمة: كانت منازلهم مزخرفة فحسدوا المسلمين أن يسكنوها فخربوها من داخل وخربها المسلمون من خارج"^٨.

^١ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٦، ص ١٥٩.

^٢ - الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٤٨٦.

^٣ - الشربيني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ٣٠٠.

^٤ - ابن حزم، المحلى، ج ٥، ص ٣٤٥.

^٥ - سورة الحشر، الآية رقم (٥).

^٦ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٩، ص ٦٠٥.

^٧ - سورة الحشر، الآية رقم (٢).

^٨ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، م ٩، ص ٣٠٢.

ثانيا: السنة.

أخرج الإمام مسلم في صحيحه، في باب (جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها)، حديثاً من طريق عبد الله بن عمر: "أن رسول الله ﷺ حرق نخل بني النضير وقطع، وهي البويرة"، فأنزل الله تعالى: "مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ نَرُكْمًا فَاتِّمَّةً عَلَى أَصُولِهَا فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ نَرُكْمٍ فَلَا تُبْطِلُهَا مِنْ أَصُولِهَا وَلَئِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ نَرُكْمٍ فَلَا تُبْطِلُهَا مِنْ أَصُولِهَا وَلَئِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ نَرُكْمٍ فَلَا تُبْطِلُهَا مِنْ أَصُولِهَا وَلَئِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ لَيْتَةٍ أَوْ نَرُكْمٍ فَلَا تُبْطِلُهَا مِنْ أَصُولِهَا".^١

وجه الدلالة:

الحديث نص في المسألة، إذ أنه يدل دلالة صريحة على أنه ﷺ قام بحرق وقطع نخيل بني النضير.

ثالثا: المعقول.

في الإحراق والقطع، وفي التدمير والهدم، إغاضة لنفوس الكفار، وهدم لمعنوياتهم، فيسرع ذلك بنصر المسلمين، وهو أمر مطلوب مرغوب. وبهذا يرى هذا الفريق، أن للجيش المسلم أن يقوم بحرق الزروع والثمار وضرب المرافق الاقتصادية، إن كانت تحدث إغاضة في نفوس المشركين، وهو أمر شرعي يوجب المرء على فعله.

أدلة الفريق الثاني: الذي يرى عدم جواز ضرب المرافق الاقتصادية. ذهب الإمام أحمد بن حنبل والأوزاعي والليث وأبو ثور^٢ إلى عدم جواز ضرب المرافق الاقتصادية، وحرق الزروع والثمار، واستدل لذلك بما يلي: أولاً: الكتاب.

يقول الله تعالى: "وَإِذَا تَوَكَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ"^٣. وجه الدلالة:

وصف الله تعالى فعل الأخنس بن شريق، في إحراق النخل وقتل الحمر، بأنه فساد، وما فعله الأخنس ينطبق على البشرية جمعاء، إذ أن العبرة ليست بخصوص

^١ - مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم ٤٥٢٧، ج ١٢، ص ٢٧٧، كتاب الجهاد والسير، باب جواز قطع أشجار الكفار.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ١٣، ص ١٤٦.

^٣ - سورة البقرة، الآية رقم (٢٠٥).

السبب وإنما بعموم اللفظ، فكل من فعل مثل فعل الأخنس يلام شرعاً، ويعتبر محدثاً للفساد، وفسر العباس بن الفضل الفساد بأنه الخراب^١.

والله تعالى كره السعي لإهلاك الزرع وقطع النسل، وسماه فساداً، فالإفساد بذلك أمر منكراً يجب هجره.

ثانياً: الأثر.

وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عندما أوصى يزيد بن أبي سفيان بقوله: "لا تقطعن شجراً مثمراً ولا تخربن عامراً"^٢.

وجه الدلالة:

هذا أمر صريح من خليفة رسول الله ﷺ، بعدم قطع الشجر أو هدم وتدمير العامر من البنين، ويقاس عليه المرافق الاقتصادية وغيرها.

ثالثاً: المعقول.

أ- في حرق الشجر وتدمير المصانع والبيوت، إهدار للمال في غير مصلحة تذكر، والأولى الإمساك بعدم فعل هذه الأمور التي نهينا شرعاً عن اقترافها، لأن إضاعة المال أمر منكراً، حيث ذكر النبي ﷺ في الحديث الشريف أن الله كره لكم ثلاثاً ومنها إضاعة المال^٣.

ب- تحريق الأموال، وهدم البنين، قولاً واحداً، يولد البغضاء في نفوس المشركين نحو أهل القبلة من المسلمين، وقد يكون مانعاً من دخولهم الإسلام، إن ظنوا أن المسلمين يفرحون بإحراق أموال غيرهم، ويبادرون بالسؤال، ما هذا الدين؟

ج- لو تركت الزروع على حالها ولم تحرق، وتركت المصانع على حالها ولم تهدم، فإن منفعتها لا بد أن ترجع على المسلمين، وبذلك تكون المصلحة العامة للمسلمين تقتضي عدم التدمير والتحريق والتخريب.

^١ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٢، ص ١٦-١٧.
- انظر: الصالحين، عبد المجيد، جرائم الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، بحث مقدم لمؤتمر القانون الدولي الإنساني وأحكام الشريعة الإسلامية، الجامعة الأردنية، الفترة (٢٩-٣٠) ديسمبر ٢٠٠٤م، ص ٤٥.

^٢ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكراً، ما نأمنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي على يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

^٣ - مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣٤١، حديث رقم ٥٩٣، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل.

المناقشة والترجيح:

ويميل الباحث إلى القول بعدم جواز التحريق والتدمير إلا للضرورة العسكرية (الحربية فقط)، وذلك لأن الأدلة التي تجيز مثل هذه الأعمال حملت فوق طاقتها ما لا تحتل من معاني، ومن ذلك، أن النخيل الذي قطع وحرق لبني النضير، كان بسبب التيسير لحركة المقاتلين^١، ولم يكن فقط لمجرد الإحراق، ومن المعلوم أن الفقهاء متفقون على جواز إزالة أي عائق أمام القوات العسكرية بالإحراق أو الهدم أو غيره، إن لم يكن هنالك وسيلة أخرى.

وأما استدلالهم بقوله تعالى **يُحْرِبُونَ يَبُوءَهُمْ**^٢، فهي ليست البيوت الحقيقية التي يقطنها الناس، وإنما المراد من البيوت الحصون التي يحتمون بها من أعدائهم^٣. وخير دليل لنا، وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه: **«لَا تَقْطَعَنَّ شَجَرًا مَثْمَرًا وَلَا تُخْرِبَنَّ عَامِرًا»**، فهل يصح لأبي بكر الذي شهد حرق نخيل بني النضير، أن يخالف فعل رسول الله ﷺ، لولا أنه علم أن فعله ﷺ إنما كان من باب الضرورة الحربية للوصول إلى حصون يهود. وبسلم لما نقول، أن إهدار المال وإضاعته في الإسلام محرمة، ولا مصلحة للمسلمين بذلك، بل العكس هو الصحيح، بأن يرجع خير زرعهم ومصانعهم لأمة الإسلام. وبهذا نرى أن الإحراق والتدمير والهدم أمور ترفضها الشريعة الغراء، ونرى أنها جرائم حرب إن لم تكن لضرورة حربية.

^١ - الصلاحين، القانون الدولي الإنساني وأحكام الشريعة الإسلامية، ص ٤٩.

^٢ - سورة الحشر، الآية رقم (٢).

^٣ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مجلد ٢، ص ١٧.

^٤ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٩، رقم ١٧٩٢٧، كتاب الجهاد، باب الأسير يوثق. قال البيهقي: قال أحمد رحمه الله: هذا حديث منكر، ما اظنه من هذا شيء، وأغلب الظن أنه من كلام أهل الشام، وقال عبد الله بن أحمد: أنكره أبي علي يونس من حديث الزهري، وكأنه عنده من يونس عن غير الزهري.

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من التدمير التعسفي

نصت المادة الأولى من القواعد المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية والملحقة باتفاقية لاهاي الرابعة ١٩٠٧م على حظر قصف المنشآت المدنية، وجاءت كذلك المادة رقم (٢٥) من نفس القواعد، على التذكير بضرورة تحاشي الأهداف والمنشآت المدنية أثناء عمليات القصف. فهذه المواد جاءت بالنص الصريح بضرورة التمييز ما بين الأهداف المدنية والعسكرية منها، بحيث يجوز قصف الثانية ولا يجوز قصف الأولى، لأنها لا تصب ولا تؤثر في المجهود الحربي للطرف الخصم.

إلا أن المادة رقم (٢٧) من قواعد لاهاي ١٩٠٧م، جاءت لتبيح لقادة القوات العسكرية قذف المباني العامة والخاصة، استناداً لمبدأ الضرورة العسكرية، وذلك بهدف الحصول بأسرع وقت على استسلام الطرف الخصم الذي وقع التدمير على أرضه.

وفي ٢٥ يناير من عام ١٩١٩م شكلت لجنة، سميت بلجنة المسؤوليات عقب الحرب العالمية الأولى، وخرجت هذه اللجنة بقرار يعتبر تخريب وهدم العقارات على نطاق واسع وضرب المدن غير المدافع عنها بالقنابل يعدّ جرائم حرب.

وفي عام ١٩٢٣م وقعت اتفاقية لاهاي للحرب الجوية، والتي تهدف إلى:

- أ- حرمة قصف أية أهداف من الجو، إلا إذا كان في تدميرها مصلحة عسكرية.
 - ب- الأهداف المقصودة ضربها من الجو، يجب أن لا تتعدى المنشآت والمراكز المعروفة بصناعة الأسلحة والذخيرة والإمدادات.
 - ج- حرمت هذه الاتفاقية كذلك قصف، حتى المراكز الكبرى، إذا كان ضربها يصيب المدنيين، ويعني هذا أن القصف خارج منطقة العمليات يحرم.
- أما محكمة نورمبرج، فقد جاء في المادة رقم (٦/ب) من ميثاقها، أن التدمير المتعمد للمدن والقرى أو ذلك التخريب الذي لا تبرره الضرورة العسكرية، يعتبر من جرائم الحرب التي يجب العقاب عليها.

وفي عام ١٩٤٩م وقعت اتفاقية جنيف، ونصت في المادة رقم (٥٣) على أنه يحظر على القوات المحتلة تدمير أي عقار أو ممتلكات شخصية للأفراد، أو مملوكة ملكية جماعية أو للدولة أو السلطات العامة أو المنظمات التعاونية أو الاجتماعية ما لم يتطلب ذلك التدمير الضرورة العسكرية والعمليات الحربية، وقد حظر كذلك البروتوكول الإضافي الأول لاتفاقية جنيف

١٩٤٩م في المادة رقم (٥١) تدمير أو تعطيل المواد التي لا غنى عنها لبقاء السكان المدنيين مثل المواد الغذائية، والمناطق الزراعية والماشية ومرافق مياه الشرب وشبكات المياه وأعمال الري، مهما كان الباعث على تدميرها^١.

^١ - انظر المواد التالية:

- المادة رقم (٢٥) من اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧.
- المادة رقم (٢٧) من اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧.
- المادة رقم (٦/ب) من ميثاق محكمة نورنمبرج.
- المادة رقم (٥٣) من اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩.
- المادة رقم (٥١) من اتفاقية جنيف الرابعة ١٩٤٩.

المبحث السابع:

استهداف المساجد ودور العبادة

دور العبادة، تمثل في حياة أصحاب الديانات، بيوناً يتصل فيها العبد مع ربه، لذا تحاط بالقداسة والحماية، وذلك لأنها تتسبب للخالق سبحانه وتعالى لا للبشر، وهي بنفس الوقت أماكن نالت ولا تزال، الكثير من الاحترام والتقدير في حياة الشعوب، وهو ما لم تنله في البيوت الخاصة، لذا فمكانتها في النفوس مرتفعة، لأنها تمثل الجانب الروحي في حياة البشر، إذ من خلالها يتقرب العبد من ربه على الصفة المعهودة في دينه، فالناس يشهدون لمن يرتادها بالإيمان، ويعتبرونه من أحسن وأصلح الناس، وتجد الناس على اختلاف مراكزهم، واختلاف أعمارهم، وأوضاعهم يتبرعون من أموالهم الخاصة لصالح هذه الدور، بل وبعضهم يتبرع لخدمة هذه الدور بنفسه، كي ينال رضا الخالق سبحانه وتعالى.

وفي الحروب عند اشتعال النيران، يفر الناس إليها، لأنها وفق تصورهم بيوت الله، وهو متكفل بحمايتها، لذا فهي ملاذ آمن من العدو المتوقع.

ودور العبادة هنا مصطلح غير قاصر على مساجد المسلمين، بل يتعداه ليشمل أماكن العبادة عند اليهود والنصارى كذلك، كالكنائس والأديرة والصوامع.

وحديثنا هنا يتناول مسألة قصد أحد طرفي النزاع، تدمير دور العبادة للطرف الآخر الخصم، خلال سير العمليات القتالية.

فإن كان قصد دور العبادة بالقذائف الصاروخية وغيرها من الأسلحة بغية تدميرها، أمراً محرماً شرعاً وقانوناً، فإننا نصبح أمام جريمة حرب يجب الابتعاد عنها، حتى لا يقع العقاب على مرتكبيها.

لذا قام الباحث بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول يتناول موقف الفقه الإسلامي من مسألة استهداف المساجد ودور العبادة أثناء سير العمليات العسكرية، بينما يتناول المطلب الثاني موقف القانون الدولي من مسألة التدمير هذه.

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من استهداف دور العبادة

في نظر الإسلام يحتل المسجد دوراً محورياً رائداً، لأنه يمثل لأمة الإسلام، مكان العبادة، وجامعة العلم، ومنتدى التعارف، ومركز القيادة العليا، ويمثل دار القضاء كذلك، منه يرفع الأذان، وبواسطته تتحرك جيوش الفتح لشتى أنحاء الدنيا، وهي بيوت الله، تتسبب الله ويعبد فيها، ومدحها ﷺ بقوله: "من بنى مسجداً لله تعالى، بنى الله له بيتاً في الجنة"^١.

والسؤال الآن، هل تجيز الشريعة الإسلامية تدمير وهدم دور العبادة، أثناء النزاعات المسلحة بين المسلمين وغيرهم؟

الشريعة الإسلامية، تعير دور العبادة كل احترام وتقدير، سواء المساجد أم الكنائس أم الصوامع وغيرها، وذلك لأن الإسلام رسالة عظيمة ودين عالمي، يتسع للجميع، دون محاباة، شريطة النزول تحت حكمه أو بالعهد معه، وما أهل الذمة، إلا دليل على صحة ما نقول، فهم أهل دين سماوي من يهود أو نصارى، يعيشون داخل حدود دولة الإسلام، مواطنين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، يعبدون ربهم على طريقتهم دون فحش ولا إيذاء، يقول تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"^٢. فالشرع الذي يسمح لرعايا الدولة أن يعتقدوا ديناً آخر، أظنه من باب أولى، أن يوفر لهم الأماكن الخاصة للعبادة، وتاريخ الإسلام، لم يذكر أن مسلماً هدم كنيسة أو اعتدى على المصلين فيها، لأن مثل هذا الفعل، يتعارض مع أخلاق الإسلام وقيمه.

بل إن شئت، فانظر لنا في المملكة الأردنية الهاشمية، نجد في نفس القرية، مسجد وكنيسة، هؤلاء يصلون الجمعة وأولئك يصلون الأحد، كلّ بعبادته الخاصة، ولم يؤثر في تاريخ الأردن الطيب أن أحداً أحرق كنيسة أو دمر مسجداً.

لو وقع نزاع مسلح بين طرفين، وأقدم أحد المقاتلين من المسلمين عن تعمد وقصد تدمير كنس لليهود أو كنيسة للنصارى، دون حاجة لذلك الفعل، فما موقف الشريعة الإسلامية من هذا الفعل غير المسؤول؟

الشريعة الإسلامية، تمنع الاعتداء بأية صورة على دور العبادة، سواء أكان الاعتداء خلال نزاع مسلح أم في ظروف أخرى، والاعتداء ممنوع بصورة التعمد والقصد، أما إن وقع بالخطأ،

^١ - مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٧٨، رقم الحديث ٥٣٣، كتاب المساجد، باب فضل بناء المساجد.

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (٢٥٦).

فإنه لا مسؤولية جنائية عن غير العمد والقصد، لذا فالشريعة الإسلامية، تنكر على من يبيح هدم وتدمير دور العبادة^١، وترى أن التدمير لو وقع أثناء نزاع مسلح، فإنه يعتبر جريمة حرب، يجب أن ينال الجاني عقابه.

إذن موقف الشريعة الإسلامية يقول بحرمة الاعتداء (بأية صورة) على دور العبادة، بل ويحث الإسلام على حمايتها والحفاظ عليها تقديراً لأهل الديانات الأخرى، وإليك الأدلة على صحة ما نذهب إليه:
أولاً: الكتاب.

يقول الله تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ

فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا"^٢.

وجه الدلالة:

بين الإمام القرطبي لدى تفسيره للآية الكريمة، أن مقصود الشارع من هذا النص الكريم، أن القتال شرع ما بين المسلمين وأعدائهم، لكي لا يستولي أهل الشرك على مواضع العبادة في ديار المسلمين، فإن كان القتال قد شرع من أجل الحفاظ على دور العبادة وحمايتها، أفلا يطلب من باب أولى من المقاتلين (الطرفين) تجنب هذه المواضع أثناء سير العمليات القتالية، يقول القرطبي: "أي لولا هذا الدفع لهدم في زمن موسى - عليه السلام - الكنائس، وفي زمن عيسى - عليه السلام - الصوامع والبيع، وفي زمن محمد ﷺ لهدمت المساجد"^٣.

ويضيف القرطبي أيضاً: "وتضمنت الآية المنع من هدم كنائس أهل الذمة وبيعهم وبيوت نيرانهم. . ."^٤، فهذا نص صريح يلزم المسلمين بعدم هدم كنائس أهل الذمة، وهذا فيه دلالة صريحة على احترام وتقدير الإسلام لدور العبادة لغير المسلمين.

^١ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ١٢٢.

^٢ - سورة الحج، الآية رقم (٤).

^٣ - القرطبي، محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، م ١٢، ص ٧٠.

^٤ - المرجع السابق، م ١٢، ص ٧٠.

ثانيا: الأثر.

أ- تصريح خليفة رسول الله ﷺ، عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بأن دور العبادة لا تهدم ولا تمس بسوء، وذلك فيما ينقله ابن جرير الطبري في تاريخه، حيث يقول (ناقلًا نص كتاب عمر لأهل اللد):

"بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل لُدَ، ومن دخل معهم من أهل فلسطين أجمعين، أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبهم وسقيمهم وبريئهم وسائر ملتهم، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا مللها، ولا من صلبهم ولا من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، وعلى أهل لُدَ ومن دخل معهم من أهل فلسطين أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل مدائن الشام، وعليهم إن خرجوا مثل ذلك الشرط إلى آخر...".^١

وجه الدلالة:

هذا نص صريح من القائد الأعلى للقوات المسلحة والحاكم العام للدولة الإسلامية، يذكر فيه بأنه لا يجوز بل ويحرم أن تستخدم الكنائس كسكن يقطن بها أهل الإسلام، أو أن يعتدى على كنائسهم بأن تدمر وتهدم، أو أن يقطع شيء من مساحتها أو بنائها. فالحماية ومنع أي عدوان، هو هدف رئيس من أهداف الشريعة الإسلامية لدور العبادة.

ب- "أن عمر بن الخطاب صافح أبا عبيدة في القدس، ثم استطلعه مستغربًا عما كان من أمر القتال، فقص عليه أبو عبيدة تفصيلًا لما جرى، وما أصاب القدس من الضيق والشدة، فبكى عمر وأمر فوراً بأن يبلغوا البطريرك قدومه، ففعل أبو عبيدة، ما أمره به الخليفة، وعند ذلك خرج البطريرك صفرونيوس وهو دمشقي عرف بعلمه الجم وحماسه الديني ويرجح أنه كان ماروني الأصل، فلما انتهوا إليه، خف للقاتم، وقد حياهم بالسلام، واقتبلهم بمزيد الاحتفاء والإكرام، وبعد أن تجاذب والبطريق أطراف الحديث في شأن المعاهدة والتسليم، أخذ قرطاساً، وكتب لهم وثيقة أمانهم كما طلبوا. وقد رفض عمر رضي الله عنه، عند دخوله المدينة أن يصلي في كنيسة القيامة، بل صلى على مقربة منها، وعندما فرغ من صلاته، قال للبطريق: "أيها الشيخ، لو أنني أقمت الصلاة

^١ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جوير (٢٢٤هـ - ٣١٠هـ)، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٤٤٩.

في كنيسة القيامة، لوضع المسلمون عليها أيديهم، بحجة إقامة الصلاة فيها، وإتي
 لأبي أن أمهد السبيل لحرمانكم منها، وأنتم بها أحق وأولى^١.
 وجه الدلالة:

هذه عدالة الإسلام وأخلاق الإسلام، فعمر رفض الصلاة كي لا يأتي الناس بعده،
 بدافع التعصب والتشيع، يقولون صلى عمر هنا، فنحن أحق بهذا المكان منكم أيها
 النصاري، قطع عمر كل ذريعة تؤول لاغتصاب حقوق الآخرين، لأن النظر في مآلات
 الأفعال، معتبر مقصود شرعاً. فالإسلام أجاز له الصلاة في غير المساجد^٢، ولكنه أبى
 خوفاً على دور العبادة التي للآخرين، من أن تهدم يوماً أو تدمر بحجة أن فلاناً صلى
 فيها.

ثالثاً: المعقول.

أ- أن الشرع أمرنا أن لا نتعرض للمسلمين غير المقاتلين من أشخاص العدو، فيكون
 من باب أولى، أن لا نتعرض لأماكن العبادة عندهم.
 ب- في تدمير وهدم أماكن العبادة، إغاضة لنفوس غير المسلمين، بحيث يظهر حقدهم
 على ذلك الدين الذي يبيع هدم أقدس الأماكن في نظرهم والتي هي منسوبة للخالق، فهذا
 يولد ردة فعل سيئة نحو من يريد دخول الإسلام منهم.

كل هذا يدل بصراحة لا شك فيها أن الإسلام يرفض نهائياً الاعتداء بأي شكل على دور
 العبادة، بل ويجرم من يعتدي عليها أثناء النزاعات المسلحة وخارجها، ويجعل الاعتداء عليها
 أثناء النزاع المسلح جريمة حرب يستحق فاعلها العقاب الشديد.
 وفي نهاية هذا المبحث، أورد مسألة هامة، وهي: هل يجوز الاعتداء على المستشفيات
 المدنية والعسكرية أم لا يجوز؟

لا يجوز شرعاً ولا قانوناً، الاعتداء على المستشفيات التي تحوي المرضى والجرحى،
 حتى وإن كانوا من المقاتلين، وعلى هذا لا يصح لأي طرف بالنزاع المسلح، وأثناء سير
 العمليات الحربية قصد تدمير أو قصف المستشفيات، وإن لم تستخدم في دعم المجهود الحربي،
 لكن يميل الباحث إلى القول، بأن يتحفظ على المستشفيات العسكرية وما فيها من جنود وأطباء
 وممرضين، حتى إذا ما وضعت الحرب أوزارها، أخذ المرضى والجرحى (بعد شفائهم) أسرى

^١ - شحادة وطوطح، خليل، وبولص، (١٩٥٧م)، تاريخ القدس ودليلها، القدس، ص ٩٦.

^٢ - العنوي، حاشية العنوي، ج ١، ص ٢١١.

لدولة الإسلام، ولا يجيز الباحث قتلهم، لأن العلة التي كانوا من أجلها يقاتلون وهي بطاقة القتال قد زالت.

وأذكر هنا أن القانون الدولي، عمل من خلال الاتفاقيات الدولية، على حماية المستشفيات من أي صورة من صور الاعتداء، فالمادة رقم (٢٧) من القواعد المتعلقة بقوانين وأعراف الحرب البرية، الملحقة باتفاقيات لاهاي الرابعة لسنة ١٩٠٧م، قد أشارت إلى حماية المستشفيات من العدوان عليها، كما أكدت على نفس المعنى، اتفاقية جنيف الرابعة، حيث وضعت قواعد لحماية المستشفيات من أي عدوان، حيث حظرت الهجوم على المستشفيات بأي حال من الأحوال، وتحت أي ظرف من الظروف.

وجاء كذلك البروتوكول الأول الإضافي لاتفاقية جنيف سنة ١٩٧٧م، يوصي أطراف النزاع بضرورة حماية الوحدات الطبية وعدم انتهاكها، وألا تكون محلاً للهجوم بذريعة أنها تتبع للطرف الخصم في النزاع. وكذلك أفاد البروتوكول الإضافي الثاني. علماً بأن البروتوكول الإضافي الأول قد نبه على أن الحماية لا توقف أبداً عن الوحدات الطبية، إلا إذا دأبت على ارتكاب أعمال ضارة بالخصم، تخرج عن نطاق مهمتها الإنسانية، ولم يعتبر من الأعمال الضارة، وجود جنود مرضى أو جرحى بالمستشفى، أو وجود دورية أمن تحرس تلك المستشفى، أو وجود بعض الأسلحة الخفيفة والشخصيات، فإنها لا تعد مبررات لتدمير وقصف المستشفيات، هذا موقف القانون الدولي الذي عمل على حماية المستشفيات من العدوان.

فالشريعة الإسلامية تمنع الاعتداء على المستشفيات منعاً باتاً، لما تحويه من مرضى وجرحى، والعلة في ذلك، أن خطر المقاتلين بالمرض والجرح قد زال، فلا بأس بتركهم يأخذون العلاج، مع إمكانية التحفظ على المستشفى ومن فيه، حتى يؤخذ الجنود بعد ذلك أسرى.

أورد الإمام البيهقي بسنده لرسول الله ﷺ أنه قال: "ألا لا يجهزن على جريح ولا يتبعن مدبر ولا يقتلن أسير"^١.

^١ - البيهقي، السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٨١، حديث رقم ١٦٥٢، كتاب الجهاد، باب أهل البغي. إسناده حسن، فيه عبد الملك بن سلع، قال ابن حجر: صدوق. تلخيص الحبير، ج ٤، ص ١٠٤.

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من استهداف دور العبادة أثناء العمليات القتالية

كانت الحروب قديماً مباحة ومشروعة، ومعنى ذلك اصنع ما شئت، حتى تصل لما تريد، ولكن بعد التطور المسلكي والأخلاقي عند الأمم، وبعدما ظهر تأثير الدين في المناحي العامة للحياة، أخذت الأعراف القتالية تتجه نحو الاتزان، الذي يحد من غلواء الانتقام. وأكمل دور الدين ما أبرم من معاهدات واتفاقيات دولية، أثرت في سلوك وأخلاق المقاتلين أثناء سير العمليات القتالية للأفضل، فحرب العدوان، لا يؤيدها أحد، والحرب العادلة تلقى القبول، وبهذا أضفى كل من الدين والمعاهدات الدولية نوعاً من الإنسانية على سلوكيات المقاتلين في العمليات العسكرية، إذ اعتبرت المعاهدات الدولية أن إقدام المقاتلين على هدم المنشآت الدينية وتدميرها من قبيل انتهاك قوانين الحرب.

جاء في المادة رقم (٢٧) من القواعد المتعلقة بقوانين الحرب وأعراف الحرب البرية الملحقة باتفاقية لاهاي الرابعة لسنة (١٩٠٧م)، أنه في حالة الحصار، والضرب بالقنابل، يجب اتخاذ كل ما يمكن اتخاذه من الوسائل بغية عدم المساس بالمباني المعدة للعبادة والفنون والعلوم، هذا ما يخص العمليات القتالية أثناء الحرب البرية^١.

بل ونص على حماية دور العبادة في المواد الخاصة بالاتفاقيات البحرية، حيث أكدت المادة رقم (٥)، على أنه يجب على القائد عند الضرب بالقنابل بواسطة قوات بحرية، أن يتخذ كل الإجراءات اللازمة للإبقاء قدر الإمكان على المنشآت المخصصة للعبادة. وكان عيب هذه الاتفاقية بشقيها البري والبحري، أنها أعطت الدول حجة القول، بأن دور العبادة تستخدم لغير ما وضعت له، أي أنها أصبحت تستخدم لنفع القوات المسلحة، وبالتالي يجب تدميرها بمن فيها.

لذا جاءت اتفاقية لاهاي في (١٤ مايو سنة ١٩٥٤م)، تنص على حماية الملكية الثقافية، مما أدخل دور العبادة ذات البعد التاريخي والأثري بهذه الاتفاقية، ومنحها حماية زائدة على اتفاقية لاهاي لسنة ١٩٠٧م.

وقدم اقتراح للمؤتمر الدبلوماسي سنة ١٩٧٥م، الهدف من هذا الاقتراح حماية دور العبادة وإضفاء شيء من الاحترام لها عالمياً، وخاصة أثناء سير العمليات القتالية، حيث كان الهدف الرئيس لهذا المقترح منع العدوان على دور العبادة، وإليك أهم بنود هذا المقترح:

^١ - انظر المادة رقم (٢٧) من اتفاقية لاهاي الرابعة لسنة ١٩٠٧م.

أ- يحظر ارتكاب أي أعمال اعتداء توجه ضد الآثار التاريخية وأماكن العبادة وأعمال الفن التي تكون التراث الثقافي للسكان.

ب- يحظر استخدام مثل هذه الآثار التاريخية أو أماكن العبادة في دعم المجهود الحربي.

ج- يحظر اتخاذ مثل هذه الأهداف -الأماكن التاريخية ودور العبادة- كهدف لأعمال النار والانتقام.

وكانت ثمرة هذا المقترح، توفير الحماية ومنع العدوان للأماكن التاريخية ودور العبادة، حيث جاءت المادة رقم (٥٣) من البروتوكول الإضافي الأول ١٩٧٧م، تدل على هذا الأمر، وكانت تحوي الآتي:

تحظر الأعمال الآتية، وذلك دون الإخلال بأحكام اتفاقية لاهاي المتعلقة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح المقصودة بتاريخ ١٤/ أيار ١٩٥٤م، وأحكام المواثيق الدولية الأخرى الخاصة بالموضوع:

أ- ارتكاب أي من الأعمال العدائية الموجهة ضد الآثار التاريخية أو الأعمال الفنية، وأماكن العبادة، التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب.

ب- استخدام مثل هذه الأعيان في دعم المجهود الحربي.

ج- اتخاذ مثل هذه الأعيان محلاً لهجمات الردع.

وكذلك جاءت المادة رقم (١٦) من البروتوكول الإضافي الثاني لسنة ١٩٧٧م، تنص على أنه: "يحظر ارتكاب أية أعمال عدائية موجهة ضد الآثار التاريخية، أو الأعمال الفنية، وأماكن العبادة، التي تشكل التراث الثقافي أو الروحي للشعوب، واستخدامها في دعم المجهود الحربي، وذلك دون إخلال بأحكام اتفاقية لاهاي الخاصة بحماية الأعيان الثقافية في حالة النزاع المسلح لسنة ١٩٥٤م.

وبعد استعراض الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية ومنع العدوان على دور العبادة لشئى الأديان. نقول: بات واضحاً للجميع، أن موقف القانون الدولي هو الحفاظ التام الكامل على دور العبادة، بحيث إنه اعتبر الاعتداء عليها، أو استخدامها بالمجهود الحربي، عملاً محظوراً، واعتبر من يقصدها بالتدمير والإساءة لمكانتها بين الشعوب، مرتكباً لجريمة حرب يجب أن يعاقب عليها.

المبحث الثامن:

الجرائم المتعلقة بالأسرى

أسرى الحروب، إذا نظرت لتاريخهم القديم فإنه مظلّم، فإن الأسير بمجرد أن يدخل بحوزة أعدائه، فالأغلب أن يقتل، لأن الدول ليست بحاجة لحمولة زائدة، فهم بحاجة لطعام وشراب. ثم إن لم يفشوا أسرار دولتهم التي تطلب منهم، فإن تعذيبهم هو الحل الأمثل، فيتركون بلا طعام ولا شراب، وقد يموتون من العطش والجوع، وقد ينالهم الأذى الجسدي، بأن يضربوا وتطعن أجسادهم وتتعرض للإحراق، وغيرها من أصناف التعذيب، كما أصبح العرف الدولي بعد ذلك يشجع على بيع الأسرى رقيقاً كي يستفاد مالياً من أثمانهم لخزينة الدولة، فأصبحت أسواق النخاسة في شتى أرجاء العالم تتعج بالأسرى من المحاربين، وعندما أفاق العالم بأسره على أنوار الإسلام، جاءت أحكام الشريعة الإسلامية التي تحمل في طياتها الرحمة والعدالة، وتمنح الأسرى حقوقهم كبشر، مصداقاً لقوله ﷺ: "استوصوا بالأسرى خيراً"، وجاء الإسلام ليأمر بأن يعامل الأسير معاملة طيبة، بل كان أصحاب رسول الله ﷺ يؤثرون الأسرى على أنفسهم بالطعام، فيقدمون لهم الأحسن ويأخذون الحسن، ومثاله الخبز والتمر، فقد كان خبز البر والشعير قليلاً، والتمر كان كثيراً (أي وجوده بينهم)، فكان الأسير ينعم بأفضل سبل الراحة، فلا يعذب مادياً ولا معنوياً، وإن كان مريضاً أو جريحاً وجب علاجه حتى يشفى، وجاءت بعدما أقرّ الإسلام للأسرى حقوقهم كاملة من حسن معاملة وعدم قتل - مبادئ وأحكام القانون الدولي لتؤكد على ما ذهب إليه الشريعة الإسلامية الغراء، لذا قمت بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، الأول منهما يتناول موقف الفقه الإسلامي من جرائم معاملة الأسرى، والمطلب الثاني يناقش موقف القانون الدولي من أسرى الحرب.

^١ - البيهقي، أحمد بن حسين، (٤٣٠هـ)، السنن الكبرى، مطبعة دار المعارف، حيدر أباد، ط ١، (١٣٥٤هـ)، (١٠ أجزاء)، ج ٩، ص ٨٩. وقال البيهقي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات. . وعقب بقوله: وبسنده حسن. ج ٦، ص ٨٦.

المطلب الأول:

موقف الفقه الإسلامي من أسرى الحرب

لن نجد ديناً حرص على أن يعامل الأسير معاملة حسنة إنسانية كالإسلام، فالإسلام اعتبر الأسير ضيفاً على بلاد المسلمين، ولم يعتبره عدواً يجب قتله اتفاقاً، بل ولا يجوز أن يعذب الأسير حتى تستخرج منه الأسرار الخاصة ببلده، ويكرم ويقدم له أفضل الطعام والشراب، ويحبس في مكان لائق، القصد منه المحافظة عليه ومنعه من الهرب، ولا بهان، وإن كان مريضاً أو جريحاً وجب تقديم العلاج له، هذا هو الإسلام، دين الرحمة والأخلاق.

ويقول تعالى في سورة الإنسان: "وَمُطْمَئِنِّ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا"^١.

يقول القرطبي: نقلاً عن عبد الله بن عباس قال: الأسير من أهل الشرك، يكون في أيديهم، أي أيدي أصحاب رسول الله ﷺ، فيقدمون له الطعام كالأصناف الأخرى غيره. ويذكر القرطبي أيضاً: "أن إطعام الأسير المشرك بفعله المسلم قربة لله تعالى، غير أنه من صدقة التطوع، فأما المفروضة فلا"^٢. فهاهم أصحاب رسول الله ﷺ يتقربون إلى الله تعالى بإكرام الأسرى وإطعامهم والعقل يطبق، على أن من يؤثر الأسير بأحسن الطعام (الخبز)، فإنه لا بد أن يؤثره بأحسن الكلام، فالمعاملة حسنة وطيبة.

وأورد ابن هشام في سيرته: "أن رسول الله ﷺ، حين أقبل بالأسارى (أسرى بدر) فرقه بين أصحابه، وقال: استوصوا بالأسارى خيراً، قال: وكان أبو عزيز بن عمير بن هاشم، أخو مصعب بن عمير لأبيه وأمه في الأسارى، قال: فقال أبو عزيز: مر بي أخي مصعب بن عمير ورجل من الأنصار يأسرنى، فقال: شد يدك به، فإن أمه ذات متاع، لعلها تقديه منك، قال: وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر، فكانوا إذا قدموا غداهم وعشاءهم خصوني بالخبز، وأكلوا التمر، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحنى بها، قال: فاستحي، فأردها على أحدهم، فإردها ما يمسها"^٣.

^١ - سورة الإنسان، الآية رقم (٨).

^٢ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٩، ص ١٢٩.

^٣ - ابن هشام، المسيرة، ج ٢، ص ٥٤. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات. . . وعقب بقوله: وإسناده حسن. ج ٦، ص ٨٦.

إذن فهذه المعاملة الإنسانية لأسرى المشركين، الذين تم إيقافهم (حجزهم) حتى يصدر الحاكم العام أمره فيهم، ولا بد أن يكون رأي الحاكم وفق مصلحة الشرع، لا وفق أهوائه. ومصطلح الأسرى يقصد به عند فقهاءنا: الرجال المقاتلون من المشركين، إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء، وأما النساء والصبيان فيعالج أمرهم تحت مصطلح السبي بالفقه الإسلامي^١، فما حكم الأسرى في الشريعة الإسلامية؟

ذكرت سابقاً، أن أمر الأسرى موكل للإمام، وحسب ما يحقق مصلحة المسلمين، لذا سأذكر الأحكام التي يجوز للحاكم إيقاعها على الأسرى، وحسب النصوص الشرعية، ثم بعد ذلك نناقش ما نتحقق فيه مصلحة المسلمين اليوم، وبما يتلاءم مع أحكام القانون الدولي: أولاً: المن على الأسرى.

المن لغة: يأتي ويراد به معان عدة، منها: المن هو إحسان المحسن غير معتد بالإحسان^٢، ويأتي بمعنى العطاء، يقال: من عليه مناً: أحسن وأنعم، واصطنع عنده صنعة ومنة. يقال لحقت فلاناً من فلان منة: إذا لحقته نعمة باستنقاذ من قتل أو ما أشبهه. والمنان: من أسماء الله سبحانه وتعالى: أي المعطي ابتداءً^٣.

المن اصطلاحاً: وردت عند الفقهاء عبارات متعددة تفيد معنى المن وهي متقاربة فيما بينها، ومنها:

- أ- المن على الأسرى: هو أن نطلقهم إلى دار الحرب بغير شيء^٤.
 - ب- المن: هو الإنعام عليهم بأن يتركهم مجاناً (الأسرى) بدون إجراء الأحكام عليهم من القتل والاسترقاق أو تركهم ذمة للمسلمين^٥.
- هذه التعريفات تفيد أن المقصود بالمن هو تمكين الأسير من العودة إلى دار الحرب مجاناً دون مقابل.

١ - الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٢٣٥.
 ٢ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٤١٧.
 ٣ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٥٩٤.
 ٤ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٤١٧.
 ٥ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٥.
 ٦ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٢٦.
 ٧ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١٣٩.
 ٨ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٩٠.

حكم المنّ على الأسرى:

انقسم الفقهاء على رأيين في حكم المنّ على الأسرى:

الرأي الأول: الجواز، على أن يكون ذلك مما يراه الإمام محققاً للمصلحة العامة.

قال بذلك: الشافعية^١، الحنابلة^٢، المالكية في المشهور من المذهب^٣، وروي أيضاً عن ابن عباس وابن عمر^٤ والحسن البصري وسعيد بن جبيرة^٥، ورجحه الشوكاني وقال: هو قول الجمهور^٦.

الرأي الثاني: عدم جواز المنّ على الأسرى، فلا يجوز للإمام أن يمنّ عليهم.

قال بذلك: الحنفية^٧، وهو قول عمر بن الخطاب^٨، ونقل عن مجاهد وعطاء^٩.

أدلة الفريق الأول على جواز المنّ على الأسرى:

استدل أصحاب هذا الرأي بالكتاب والسنة.

أولاً: الكتاب.

قوله تعالى: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَغْنَتْهُمُ فَشَدُّوا الوُثَاقَ فَإِنَّمَا مِنَّا بَعْدُ وَثَاقٌ فِدَاءٌ

حَتَّى نَمُتَّ الْحَرْبُ أَوْ زَارَها"^{١٠}.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى خير المسلمين في مصير الأسرى بعد شد الوثاق، بين أمرين: المنّ والفداء، ومن المعلوم أن التخيير لا يكون إلا بين أمرين جائزين، فدل ذلك على جواز المنّ.

ثانياً: السنة.

أ- من رسول الله ﷺ على ثمانية بن أثال الحنفي، بعد أن جاءت به خيل النبي ﷺ وربط

ثلاثاً في المسجد^{١١}.

^١ - الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٢٣٦.

- الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٧.

^٢ - البهوتي، كشف القناع، ج ٣، ص ٤٧.

^٣ - الخرشي، حاشية الخروشي، ج ٣، ص ١٢١.

^٤ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٢٨.

^٥ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٢٩٢.

^٦ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٤٥.

^٧ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٩٠.

- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١٣٩.

^٨ - قلمجي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ط ١، (١٩٨١م)، بيروت، ص ٧٤.

^٩ - أبو السعود، محمد بن محمد، تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، ط ١، المكتبة الحسينية بالأزهر الشريف، (١٣٢٧هـ)،

ج ٨، ص ٩٢.

^{١٠} - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^{١١} - البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٨٩، رقم الحديث ٤١١٤، كتاب المغازي، باب وفد بني أمية.

ب- قال ﷺ في أسرى بدر: "لو كان المطعم بن عدي حياً، ثم كلمني في هؤلاء النتنى، لتركتهم له"^١.

وجه الدلالة:

قال ابن بطال: "وجه الاحتجاج بالحديث أنه عليه السلام لا يجوز في حقه أن يخبر بشيء لو وقع لفعله وهو غير جائز، فدل على أن للإمام أن يمنّ على الأسرى بغير فداء"^٢.

يقول ابن الهمام الحنفي: "ولا يخفى على من له أدنى بصر بالكلام، أن التركيب إخبار بأنه لو كلمه لتركهم، وصدقه واجب، وهو بأن يكون المنّ جائزاً، فقد أخبر بأنه يطلقهم لو سألهم إياهم، والإطلاق على ذلك التقدير لا يثبت منه إلا ما هو جائز شرعاً"^٣.
فقول ابن الهمام يدل على جواز المنّ على الأسرى، وهو بذلك يخالف المشهور عن الحنفية.

ج- المنّ على أبي العاص بن ربيع.

عن عائشة زوج رسول الله ﷺ أنها قالت: "لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم، بعثت زينب بنت رسول الله ﷺ في فداء زوجها أبي العاص بن الربيع بمال، وبعثت فيه بقلادة لها كانت خديجة أدخلتها بها على أبي العاص، فلما رآها رسول الله ﷺ رقى لها رقّة شديدة، وقال: "إن رأيتم أن تطلقوا لها أسيرها وتردوا الذي لها"، فقالوا: نعم، فأطلقوه وردوا عليه الذي لها"^٤.

وجه الدلالة:

لو لم يكن إطلاق الأسرى بغير مقابل (مجاناً) جائزاً، لما طلبه النبي ﷺ من أصحابه وأقرهم على فعله.

^١ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٨٣، رقم الحديث ٤٠٢٤، كتاب المغازي، باب من النبي ﷺ على الأسرى.

^٢ - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ٢٤٣.

^٣ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٦.

^٤ - أبو داود، السنن، حديث رقم ٢٦٩٢، ج ٣، ص ٦٢، كتاب الجهاد، باب في فداء الأسير، حسنه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود، حديث رقم ٢٣٤١، ج ٢، ص ٥١٣.

د- المنّ على أبي عزة الشاعر الجمحي.

كان أبو عزة ممن وقع من الأسرى في بدر، فذكر للنبي ﷺ أن له بناتا، وسأله أن يتصدق به عليهنّ، ففعل النبي ﷺ، واشترط أبو عزة على نفسه أن لا يحارب النبي ﷺ بعدها أبداً، لكنه عاد فحارب في أحد فأسر وقُتل^١.

في هذا الأثر، النبي ﷺ يمنّ على الأسير دون مقابل ويزيد شرطاً.

هـ- منّ الرسول ﷺ على الأسرى يوم الحديبية^٢.

عن أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن ثمانين من أهل مكة هبطوا على النبي ﷺ وأصحابه على جبال التعيم عند صلاة الفجر، ليقتلوهم، فأخذهم رسول الله ﷺ مسلماً، فاعتقهم، فأنزل الله عز وجل: "وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِطَّنِ مَكَّةَ. . ."^٣.

فحديث أنس يدل على أن النبي ﷺ منّ على الثمانين من أهل مكة دون مقابل.

و- حاربت قريظة رسول الله ﷺ فمنّ عليهم النبي ﷺ، ثم حاربوا فقتلهم على حكم سعد بن معاذ، ومنّ على بعضهم^٤.

عن ثابت بن قيس أن النبي ﷺ وهب له يوم قريظة الزبير بن باطة وأهله وماله، فوهبها ثابت إلى الزبير، ليد كانت له عليه يوم بعث^٥.

ز- منّ رسول الله ﷺ على أهل مكة يوم الفتح^٦.

لما فتح رسول الله ﷺ مكة، دخل البيت فصلى بين السارين ثم وضع يديه على عضادتي الباب، فقال: "لا إله إلا الله وحده، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ماذا تقولون، وماذا تظنون؟"، قالوا: "نقول خيراً ونظن خيراً، أخ كريم وابن أخ

^١ - ابن هشام، سيرة ابن هشام، ج ٣، ص ١٠٦.

^٢ - ابن القيم، زاد المعاد، ج ٢، ص ٦٦.

^٣ - سورة الفتح، الآية رقم (٢٤).

^٤ - مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد، باب قول الله تعالى "وهو الذي كف أيدى عنهم عنكم"، حديث رقم ٤٦٥٦، ج ١٢، ص ٣٩٢.

^٥ - المباركفوري، صفى الرحمن، الرحيق المختوم، دار المؤيد، السعودية، ط ١، (١٩٩٦م)، ص ٣١٤.

^٦ - الهيثمي، مجمع الزوائد، نقله عن الطبراني في الأوسط والحديث ضعيف لأن فيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف كما قال الطبراني، ج ٦، ص ١٤٢.

^٧ - ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٥٤.

كريم، وقد قدرت، قال: "فبني أقول لكم كما قال أخي يوسف عليه السلام: "لَا تَرِبَ عَلَيْكُمُ

الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَمَوْ أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ" ^١.

ح- من رسول الله ﷺ على الأعرابي الذي سلّ عليه السيف وأراد قتله.

عن جابر رضي الله عنه، أنه غزى مع رسول الله ﷺ قبل نجد، فلما قفل رسول الله ﷺ، قفل معه، فأدركتهم القائلة في واد كثير العضاة، فنزل رسول الله ﷺ وتفرق الناس في العضاة يستظلون في الشجر، ونزل رسول الله ﷺ تحت سمرة فعلق بها سيفه، قال جابر: فمنا نومة، ثم إذا رسول الله ﷺ يدعوننا فجئناه، فإذا عنده أعرابي جالس، فقال رسول الله ﷺ: "إن هذا اخترط سيفي وأنا نائم، فاستيقظت وهو في يده صلتا، فقال لي: من يمنعك مني؟، قلت: الله، فما هو ذا جالس؟، ثم لم يعاقبه ﷺ بل خلى سبيله، فجاء إلى قومه فقال: جئكم من عند خير الناس" ^٢.

قال الحافظ بن حجر: في رواية ابن اسحاق، قال عليه الصلاة والسلام للإعرابي: "قم فاذهب لشأنك"، ثم قال: فمنذ عليه لشدة رغبة النبي ﷺ في استتلاف الكفار ليدخلوا في الإسلام ^٣.

أدلة الفريق الثاني على حرمة المنّ على الأسرى:

يمكن تقسيم الاستدلال لأصحاب هذا الرأي من العلماء إلى قسمين:

الأول: أدلة الحنفية ومن وافقهم على حرمة المنّ على الأسرى.

الثاني: أدلة محمد بن الحسن على جواز المنّ على بعض الأسرى بالنظر لمصلحة

المسلمين.

^١ - سورة يوسف، الآية رقم (١٢).

^٢ - البيهقي، السنن، كتاب الجهاد، باب فتح مكة، ج ٩، ص ١١٨. قال الألباني: ضعيف، للسلسلة الضعيفة، ج ٣، ص ٣٠٧.

^٣ - مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، باب توكله على الله تعالى وعصمة الله تعالى له من الناس، حديث رقم ٥٩٠٩.

^٤ - ابن حجر، فتح الباري، ج ٧، ص ٤٢٧.

أدلة الحنفية ومن وافقهم على حرمة المن على الأسرى:
أولاً: من الكتاب.

بقول الله تعالى: "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"^١.

وجه الدلالة: عموم الآية يقتضي وجوب قتل كل كافر أسيراً كان أم مقاتلاً، وذلك يقتضي عدم جواز المن على الأسرى.^٢
ثانياً: من السنة.

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "لما كان يوم بدر، وجيء بالأسرى، قال رسول الله ﷺ:

"لَا يَنْفِلَتْنِ مِنْهُمْ أَحَدٌ، إِلَّا بِفِدَاءٍ أَوْ ضَرْبِ عُنُقٍ"^٣.

قال الشوكاني: قوله: "لَا يَنْفِلَتْنِ"، أي لا يخرج من الأسر أحد إلا بأحد الأمرين، إما الفداء أو القتل، وفيه مستمسك لمن قال أنه لا يجوز المن بغير فداء"^٤.
ثالثاً: من المعقول.

أ- لا يصح المن، لأن الأسير بالمن يرجع إلى المنعة، فيصير حرباً علينا، وفي ذلك إضرار بالمسلمين وتقوية للمشركين، فلا يجوز تماماً كرد السلاح إليهم^٥.

ب- بالأسر ثبت حق الغانمين، فلا يجوز إبطال ذلك الحق بغير عوض (المن) كسائر الأموال المنتقمة^٦.

ج- لو أراد الإمام إبطال حق الغانمين عن الأسير بان يخص به أحدهم، لم يكن ذلك له، فإذا أراد إبطال حق الجميع بالمن أولى أن يكون ممنوعاً^٧.

^١ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٢ - الطحطاوي، حاشية الطحطاوي، ج ٢، ص ٤٤٧.

^٣ - الترمذي، المنن، حديث رقم ٣٠٨٤، ج ٥، ص ٢٧١، وقال الترمذي حديث حسن.

^٤ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٤٨.

^٥ - السرخسي، أبو بكر مبن محمد، شرح السير الكبير، والسير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، مصر، ج ٤، ص ١٠٣١.

^٦ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٦٩.

^٧ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٩٠.

^٨ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٠٣١.

أدلة محمد بن الحسن على جواز المنّ على بعض الأسرى بالنظر لمصلحة المسلمين:
استدل محمد بن الحسن بالسنة والقياس فيما ذهب إليه:
أولاً: السنة.

من رسول الله ﷺ على ثمامة بن أثال الحنفي، واشترط عليه أن يقطع الميرة عن أهل مكة، ففعل حتى قحطوا^١.
ثانياً: القياس.

للإمام أن يمن على الرقاب تبعاً للأراضي، لأن فيه منفعة للمسلمين من حيث الجزية والخراج، فعرفنا أنه يجوز ذلك المنّ المجرد على بعض الأسرى، عند المنفعة للمسلمين^٢.

مناقشة أدلة كل من الفريقين:

أولاً: الاعتراضات على أدلة الحنفية ومن وافقهم.

١- استدلالهم بقوله تعالى: "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"^٣، على وجوب قتل الأسرى،

وبالتالي عدم جواز المنّ عليهم يعترض عليه بالآتي:

أ- قال ابن العربي: "قوله تعالى: "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ"، لا حجة فيه

على وجوب القتل، فقد قال الله تعالى فيها: "وَاَخْذُوهُمْ وَاَحْمَرُوهُمْ"^٤، فأمر بالأخذ

كما أمر بالقتل، فإن قيل: أمر بالأخذ للقتل، قلنا: أو للامن والفداء، وقد عضدت السنة ذلك كله"^٥.

ب- قال ابن الهمام الحنفي: "قد يقال إن ذلك، قوله تعالى: "فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٦، في

حق غير الأسرى، بدليل جواز الاسترقاق، فيه يعلم أن القتل المأمور به حتماً في حق غيرهم"^٧.

^١ - البخاري، صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٥٨٩، رقم الحديث ٤١١٤، كتاب المغازي، باب وفد بني أمية. وليس فيه اشتراط قطع الميرة عن أهل مكة، ولكن أضافه السرخسي في الشرح الكبير

^٢ - السرخسي، شرح المصير الكبير، ج ٤، ص ١٠٣٠.

^٣ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٤ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٥ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٦ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٠٧٢.

^٧ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٨ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٦.

ج- عموم الآية مخصوص منه الذمي، والمستأمن، وجواز المن تبعاً للأرض.
الأول والثاني بالنص، والثالث بفعل عمر وموافقة الصحابة رضوان الله عليهم^١،
فجائز أن يخص منها كذلك عدم قتل الأسير بالمن عليه.

٢- الاستدلال بحديث عبد الله بن مسعود:

اعترض عليه الشوكاني فقال: "غاية ما في الحديث أنه يدل بمفهوم الحصر على
عدم جواز ذلك المن لأنه لم يذكر في الحديث، وقوله تعالى: "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"^٢، يدل
بمنطوقه على الجواز، يؤيده ما تقدم من منه عليه على ثمانية بن أثال وغيره^٣.

٣- استدلالهم بالمعقول:

أ- قالوا: في المن على الأسرى، إضرار في المسلمين:
يعترض عليه: بأن الأصل الذي يختار الإمام على ضوئه المن، هو
تحقيق مصلحة المسلمين، فلا يمن على الأسرى إلا إذا ترجح لديه منفعة متبقية
للمسلمين.
ب- قولهم: لا يجوز المن لأن فيه إبطال حق الغانمين:
يعترض عليه: بأن للإمام أن يقتل الأسرى بالمصلحة، وفيه إبطال حق
الغانمين، وقد قال الحنفية بجوازه، بل بوجوبه، فالقول بالمن بناء على المصلحة
واجب أيضاً.
ج- قولهم: ليس للإمام أن يخص بالأسير أحد الغانمين، لأنه بذلك يبطل حق
البقية، فليس له المن لأنه يبطل حق الجميع.
يعترض عليه: أن المن يراعى فيه تحقيق مصلحة عامة للإسلام
والمسلمين، ومن المعلوم أن الشارع الحكيم راعى تقديم المصلحة العامة على
الخاصة.

^١ - البائري، أكمل الدين محمد بن محمود (ت ٧٨٦هـ)، البناية شرح الغاية على الهداية شرح بداية المبتدي، مطبعة مصطفى البابي

الحنلي، ١٩٨٠م، مصر، ج ٥، ص ٦٩٠.

^٢ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٣ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٤٨.

ثانيا: اعتراضات الحنفية على أدلة الجمهور.

١ - استدلل الجمهور بقوله تعالى: "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"، على جواز المن.

وجه الحنفية عدة اعتراضات على ذلك:

أ- أنها منسوخة بقوله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَنِيفِ" ، لأن سورة براءة من آخر ما

نزل^١، فتكون أحكامها ناسخة لما سبق.

رد هذا الاعتراض: النسخ غير مسلم، قال الطبري: "الصواب من القول

عندنا في ذلك، أن قوله تعالى: "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"، محكمة غير منسوخة،

وذلك أن صفة النسخ والمنسوخ: أنه ما لم يجر اجتماع حكميهما في حال واحدة، أو قامت الحجة بأن أحدهما ناسخ الآخر، وغير مستتكر أن يكون جعل الخيار في المن والفداء والقتل إلى رسول الله وإلى القائمين بعده بأمر الأمة^٢.

وقال ابن العربي: "التحقيق الصحيح أنها محكمة في الأمر بالقتال"، ثم قال: "إن شروط النسخ معدومة فيها، من المعارضة وتحصيل المتقدم من المتأخر^٣"، وقال القرطبي: "وقد استحسّن النحاس القول بعدم النسخ، وقال: الأيتان محكمتان معمول بهما، لأن النسخ إنما يكون بشيء قاطع، فإن أمكن العمل بالأيتين فلا معنى للقول بالنسخ"^٤.

وعدد السيوطي الآيات المنسوخة في القرآن الكريم فبلغت اثنتين

وعشرين آية، ليس منها قوله تعالى: "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"^٥، وأشار إلى خلاف

في نسخ بعض تلك الآيات ثم صحح أن مجموع الآيات المنسوخة عشرون آية، وقال: "لا يصح دعوى النسخ في غيرها"^٦.

^١ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٢ - سورة النوبة، الآية رقم (٥).

^٣ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٣، ص ١٠٣.

^٤ - الطحاوي، حاشية الطحاوي، ج ٢، ص ٤٤٧.

^٥ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٦ - الطبري، جامع البيان، ج ٢٦، ص ٢٦.

^٧ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٧٠٢.

^٨ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٢٨.

^٩ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^{١٠} - السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الاقتان في علوم القرآن، ط ٤، (١٩٧٨م)، دار المعرفة، بيروت، ج ٢، ص ٢٩.

وقال الحافظ ابن حجر: "قال أبو عبيد: لا نسخ في شيء من هذه الآيات، بل هي محكمة، وذلك أن النبي عمل بما دلت عليه كلها في جميع أحكامه"^١.

فالذي يظهر - والله تعالى أعلم - سقوط دعوى النسخ لعدم توفر شروط النسخ، ولإمكان العمل بالآيات جميعاً.
ب- أنها خاصة بقوم معينين وليست في كل الأسرى:

يقول محمد بن الحسن الشيباني: "إن الآية: "فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"^٢، كانت

في مشركي العرب، وهم لا يؤسرون (لعله أراد لا يسترقون)، حيث قال الحنفية: لا يسترق مشركو العرب، فليس في المن عليهم إبطال حق ثابت للمسلمين، ونحن نقول بهفيهم وفي المرتدين"^٣.

ويرد على هذا التخصيص، بقول الكمال بن الهمام: "فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٤،

قد يقال إن ذلك في حق غير الأسرى، بدليل جواز الاسترقاق -للأسرى- فيه يعلم أن القتل المأمور به في الآية، حتماً في حق غيرهم"^٥.

وقد أشار ابن قدامة في مغنيّه بهذا المعنى فقال: "فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٦،

عام، لا ينسخ به الخاص "فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"^٧، بل ينزل على ما عدا

المخصوص، ولهذا لم يحرموا استرقاقه. . . فكذا لا يحرم المن على الأسير"^٨.

^١ - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٥٢.

^٢ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٣ - السرخسي، شرح المسير الكبير، ج ٣، ص ١٠٣٠.

^٤ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٥ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٦.

^٦ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٧ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٨ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٣٩٥.

٢- استدلل الجمهور باليمن على أبي عزة الشاعر الجمحي:

قال الحنفية: هذا منسوخ أيضا^١، بالاية "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٢، حيث ورد في شرح

السير الكبير "ألا ترى أنه لما وقع يوم أحد أسيرا، وطلب من رسول الله أن يمن عليه، أبى، وقال: لا تحدث العرب بأني خدعت محمدا مرتين، ثم أمر به فقتل"^٣.

يرد على هذا اعتراض من ناحيتين:

أ- سبب قتل أبي عزة يوم أسر في أحد، أنه عاهد النبي عندما منّ عليه في بدر أن لا يقاتله أبدا، فقاتل في أحد، فقتله، فسبب القتل ليس نسخ المن، وإنما نقض العهد^٤.

ب- قوله تعالى: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٥، من سورة التوبة، وهي من آخر ما نزل، وقتل أبي عزة كان في أحد قبل نزول سورة التوبة بسنوات، فكيف تؤخذ منها الأحكام قبل نزولها.

٣- استدلل الجمهور بحديث جابر بن عبد الله في الأعرابي الذي سئل سيفه على رسول الله، ثم منّ عليه ولم يعاقبه:

قال الحنفية: "تأويل ذلك أنه حين سقط السيف من يده وتبين له الحق، أسلم، فلهذا لم يعاقبه النبي ﷺ، أو إنما تمكن منه النبي ﷺ بتأييد إلهي لا بقوة المسلمين، فرأى أن يمنّ عليه رجاء أن يسلم"^٦.

الجواب على ذلك من ناحيتين:

الأولى: دعوى إسلام الأعرابي، والمنّ عليه بسبب ذلك ليس في الحديث ما يدل عليها.

الثانية: أما دعوى المنّ عليه بسبب التمكن منه بتأييد إلهي، فإن التأييد الإلهي مشهود في بدر وأحد وفي أغلب أحيائه ﷺ، ومع ذلك فقد صح أنه ﷺ قتل

^١ - البابرني، البناية، ج ٥، ص ٦٩٤.

^٢ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٣، ص ١٠٣٠.

^٣ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٤ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٣، ص ١٠٣٠.

^٥ - ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٥٦.

^٦ - ابن كثير، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٨٥.

^٧ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٨ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٣، ص ١٠٣٢.

بعض أسرى بدر ومن على بعضهم، فلا يصلح التأييد الإلهي لأن يكون علة في المن على الأسرى.

الترجيح:

بعد النظر في أدلة كل من الفريقين، والطعون الموجهة إلى كل منها، والردود عليها، يتبين لنا قوة أدلة الجمهور وسلامتها، فيما يظهر ضعف أدلة الحنفية وقوة الطعون والاعتراضات الموجهة لتلك الأدلة، لذا فالقول الراجح هو قول الجمهور الذي يمكن الإمام العادل من المن على الأسرى بما يحقق منفعة الإسلام والمسلمين - والله تعالى أعلم.

ثانياً: مفاداة الأسرى وقداؤهم.

تعريف المفاداة والفداء.

المعنى اللغوي:

الفداء: بالكسر والمد - فداء - والفتح مع القصر - فدى - فكاك الأسير، يقال: فداءه يفديه فداءً وفدى، وفاداه يفادية مفاداة: إذا أعطى فداءه وأنقذه^١.
والمفاداة: أن تدفع رجلاً وتأخذ آخر، أن تفتك الأسير بأسير مثله^٢.
والفداء: أن تشتريه^٣، أي أن تدفع عوضاً عن رجل.
وعلى هذا فالمفاداة والفداء: مترادفان يراد بهما معنى مشتركاً وهو فكاك الأسير واستنقاذه بأسير أو مال.

المعنى الاصطلاحي:

الفقهاء لا يتعرضون للمعنى الاصطلاحي للفداء، لكنهم يبحثون هذا الموضوع تحت مفاداة الأسير بالأسير، وفداء الأسير بالمال^٤.
يقول الشوكاني: "الفداء أعم من أن يكون بالمال، أو بفك الأسرى منهم بالأسرى منا، فإن ذلك كله فداء"^٥.

مفاداة الأسرى بالأسرى:

انقسم الفقهاء في حكم مفاداة أسرى الكفار بأسرى المسلمين (تبادل الأسرى) على رأيين:
الأول: يرى جواز المفاداة.

^١ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ١٤٩.

- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٧٠٢.

^٢ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ١٤٩.

^٣ - المرجع السابق، ج ١٥، ص ١٤٩.

^٤ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١١٩. - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٢.

- الرملي، بداية المحتاج، ج ٨، ص ٦٥. - ابن مفلح، الفروع، ج ٦، ص ٢١٢.

^٥ - الشوكاني، محمد بن محمد (ت ١٢٥٥ هـ)، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأثر، تحقيق محمد إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، (١٩٨٥ م)، ج ٤، ص ٥٦٨.

قال بذلك: المالكية^١، والشافعية^٢، والحنابلة^٣، والظاهرية^٤، والشوكاني^٥.

الثاني: يرى عدم جواز مفاداة الأسرى.

قال بذلك: أبو حنيفة^٦.

أدلة الجمهور على الجواز:

أولاً: الكتاب.

قال تعالى: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أُمُوتُوا مِنْهُمُ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً

حَتَّى تَصَعَ الْعَرَبُ أَوْ آرَمًا"^٧.

وجه الدلالة: أن الله تعالى خيّر في هذه الآية إمام المسلمين في مصير الأسرى بين المنّ

والفداء، فدل ذلك على جواز كل منهما.

ثانياً: السنة.

١- حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، وفيه: "كانت تقيف حلفاء لبني عقيل، فأسرت تقيف

رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ، وأسر أصحاب رسول الله ﷺ رجلاً من بني عقيل،

ففدي بالرجلين"^٨.

قال الترمذي رحمه الله: "والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي

ﷺ وغيرهم"^٩.

٢- عن سلمة بن الأكوع رضي الله عنه قال: "غزونا فزارة وعلينا ابو بكر رضي الله عنه أمره رسول الله

ﷺ، فلما كان بيننا وبين الماء ساعة، أمرنا ابو بكر فعرسنا، ثم شن الغارة، فورد الماء،

فقتل من قتل عليه، وسبى، وأنظر إلى عنق من الناس فيهم الذراري، فخشيت أن

يسبقوني إلى الجبل، فرميت بسهم بينهم وبين الجبل، فلما رأوا السهم وقفوا، فجنّت بهم

أسوقهم وفيهم امرأة من بني فزارة عليها قشع من آدم، معها ابنة لها من أحسن العرب،

^١ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٢.

^٢ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٧.

^٣ - البهوتي، كشف القناع، ج ٣، ص ٤٧.

^٤ - ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٧، ص ٣٠٩.

^٥ - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٤٥.

^٦ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ١٣٩.

^٧ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٨ - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٦٤١، ج ٣، ص ١٢٦٣، كتاب الجهاد والسير، باب فداء الأسرى.

^٩ - المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، ط ٢، مطبعة المدني، القاهرة، ج ٥، ص ١٨٨.

ج- تخلص أسرى المسلمين من أيدي المشركين واجب، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بطريق المفاداة، وليس في هذا أكبر من ترك قتل أسرى المشركين، وذلك جائز لمنفعة المسلمين^١.

توجيه قولي أبي يوسف ومحمد:

١- قال أبو يوسف: "تجوز المفاداة بالأسير قبل القسمة، ولا تجوز بعدها"^٢، توجيه ذلك:

أ- لأنه قبل القسمة لم يتقرر كون الأسير من أهل دارنا، حتى كان للإمام أن يقتله، وقد تقرر كونه من أهل دارنا بعد القسمة حتى ليس له أن يقتله، فكذلك ليس له أن يفادي به، وجعل أبو يوسف قوله تعالى: "حَتَّى تَمَّعَ الْعَرَبُ أُوزَارَهَا"^٣، كناية عن القسمة لأن تحققه يكون عند ذلك^٤.

ب- المفاداة بعد القسمة فيها إبطال ملك المقسوم له من غير رضاه، وهذا لا يجوز، بخلاف ما قبل القسمة، لأنه لا ملك قبل القسمة، وإنما الثابت حق غير متقرر، فجاز أن يكون محتملاً للإبطال بالمفاداة^٥.

٢- قال محمد بن الحسن: "تجوز المفاداة قبل القسمة وبعدها"^٦، توجيه ذلك:

أ- المعنى الذي لأجله جوزنا المفاداة قبل القسمة، هو وجوب تخلص المسلم من عذاب الكفار موجود بعد القسمة، ثم بالقسمة والبيع يتعين معنى المالية فيهم، وذلك علامة النقصان لا الزيادة، ألا ترى أن مفاداة أسرى المسلمين بالمال جائزة؟، فتعين صفة المالية في هؤلاء بالقسمة والبيع لا يمنع جواز المفاداة^٧.

ب- حق الغانمين في الأسير ثابت بالإحراز قبل القسمة، وقد صار بذلك من أهل دارنا، ولم يمنع قيام الحق من المفاداة به، فكذا قيام الملك لا يمنع فيجوز المفاداة بعد القسمة كما جازت قبلها^٨.

^١ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٥٨٧.

^٢ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩٢.

^٣ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٠.

^٤ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٥ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ١٤٠.

^٦ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٠.

^٧ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ١٤٠.

^٨ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٤.

^٩ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩٢.

^{١٠} - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٥٨٩.

^{١١} - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٨.

أدلة الرأي الثاني على عدم جواز المفاداة:

استدل الحنفية^١ لرأي إمامهم بالكتاب والمعقول.
أولاً: الكتاب.

قوله تعالى: **فَإِذَا اسْتَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ**^٢.

وقوله تعالى: **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**^٣.

وقوله تعالى: **فَاصْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْتَابِ وَاصْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ**^٤.

وجه الدلالة:

يجب قتلهم وفق هذه الآيات - وهذا يمنع ردهم - بالمفاداة، ولا يجوز ترك الفرض مع التمكن من إقامته بحال^٥.

قال الكاساني: "إن قتل المشركين فرض بهذه الآيات، فلا يجوز تركه إلا لما شرع له إقامة الفرض وهو التوصل إلى الإسلام، لأنه لا يكون تركاً له معنى، وهذا لا يحصل بالمفاداة، ويحصل بالذمة والاسترقاق"^٦.

ويقول محمد بن الحسن: "إن الأسرى صاروا مقهورين في أيدينا، فكانوا من أهل دارنا، فنكون المفاداة لهم بمنزلة المفاداة لأهل الذمة، وذلك لا يجوز إذا لم يرضه أهل الذمة"^٧.
ثانياً: المعقول.

١ - في المفاداة معونة للكفرة، لأن الأسير الذي يدفع إليهم يعود حرباً علينا، ودفع شر حربه أولى من استنقاذ الأسير المسلم، لأنه إذا بقي في أيديهم كان ابتلاءً من الله تعالى في حقه، غير مضاف لنا، والإعانة بدفع أسيرهم إليهم مضاف إلينا بطريق التسبب فلا يجوز^٨.

^١ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٤.

- الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩٢.

- السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ١٣٩.

^٢ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٣ - سورة الأنفال، الآية رقم (٣٩).

^٤ - سورة الأنفال، الآية رقم (١٢).

^٥ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٥٨٧.

- الموصلي، الاختيار، ج ٤، ص ١٢٥.

^٦ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٠.

^٧ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٤، ص ١٥٨٧.

^٨ - الموصلي، الاختيار، ج ٤، ص ١٢٥.

- السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ١٣٩.

٢- أمرنا ببذل الأموال والنفوس للتوصل إلى قتلهم، فبعد التمكن من ذلك لا يجوز تركه خوفاً على الأسير المسلم^١.

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة استدلال الحنفية لرأي إمامهم:

١- استدلالهم بالآيات الكريمة على وجوب القتل، وبالتالي على عدم جواز المفاداة، يمكن توجيه عدة اعتراضات عليه:

أ- وجوب القتل غير مسلم، بدليل أخذ النبي ﷺ برأي أبي بكر الصديق في أسرى بدر بعدم قتلهم^٢.

ب- تقديم تشكيك ابن الهمام في أن يكون المراد بالآيات الأسرى أصلاً، والظاهر من الآيات أنها توجيه للمسلمين إلى كيفية القتال أثناء المعركة، وبيان حل دماء المشركين أثناء القتال، مع عدم التعرض إلى مصيرهم بعد الأسر^٣.

٢- قول الكاساني: إن القتل شرع للتوصل إلى الإسلام، غير مسلم، بدليل قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ"^٤. ولأنه لو أمكنت الهداية بغير قتال، كان ذلك أولى^٥.

٣- الفرق بين الأسرى وأهل الذمة ظاهر، ولا يعتبر الأسرى أهل ذمة إلا إذا حكم الإمام بذلك، أو طلب الأسرى أنفسهم اعتبارهم أهل ذمة، بأن بذلوا الجزية وقبلها الإمام، وقياس الأسير على الذمي فاسد لوجود الذمة فيه دون الأسير، وهي المناط^٦.

٤- الخوف على أسرى المسلمين مبرر، لترك قتل أسرى الكفار، ولا يقاس ذلك على الخوف من حقوق النقص في الأموال والأنفس الناتج عن الجهاد، لأن لحوق الضرر بأسرانا محقق لوقوعهم في يد عدو كافر، خصوصاً إذا قتلنا أسراهم، أما لحوق الضرر بالمجاهدين فمحتمل، فلا يقاس محقق على محتمل^٧.

^١ - المرجع السابق، ج ١، ص ١٣٩.

^٢ - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٧١٣، ج ٣، ص ١٣٨٥، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة.

^٣ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٤.

^٤ - سورة البقرة، الآية رقم (٢٥٦).

^٥ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٢٠.

^٦ - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٤.

^٧ - البابري، البناية، ج ٥، ص ٦٩٥.

^٨ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٢٥٥. - ابن جزى، القوانين الفقهية، ص ٩٧.

- البهوتي، كشاف القناع، ج ٣، ص ٢٥٥. - ابن حزم، المحلى، ج ٧، ص ٣٠٨.

٥- قول الحنفية: في المفاداة معونة للكفار وإضرار بالمسلمين، غير مسلم، لأن عودة الكافر إلى محاربتنا محتملة، وإطلاق أسيرنا مؤكد، فيقدم المؤكد على المحتمل^١.
ثانياً: مناقشة أدلة الجمهور:

وجه الحنفية جملة اعتراضات إلى أدلة الجمهور، منها:

١- الاستدلال بقوله تعالى: "فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ"^٢، لا يصح، لأنها منسوخة^٣.

رد هذا الاعتراض: دعوى النسخ غير مسلمة، إذ الصحيح عند العلماء، أنها محكمة غير منسوخة^٤، كما ذكر سابقاً.

٢- الاستدلال بحديث عمران بن حصين، في الرجل العقيلي، لا يصح، لأن الحديث منسوخ كذلك بدليل ما أخبر به عمران بن حصين في شرح الآثار، تفسيره أن النبي ﷺ فدى المأسور بعد أن أقر بالإسلام، وقد نسخ أن يرد أحد من أهل الإسلام إلى الكفار، بدليل قوله تعالى: "فَلَا تُرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ"^٥.

رد هذا الاعتراض:

أ- لم يأتي في الحديث أن النبي ﷺ رد العقيلي إلى الكفار، وإنما ورد أنه ﷺ فادى به^٦.

ب- ربما تكون مفاداة النبي ﷺ خاصة به، بحيث إن الله تعالى أطلع النبي على حقيقة ادعاء الرجل الإسلام، وأنه كاذب فيه، أما اليوم وقد انقطع الوحي، فإذا قال الحربي أنه مسلم قبل^٧.

^١ - الطحاوي، حاشية الطحاوي، ج ٢، ص ٤٤٧.

- ابن الهمام، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٤.

^٢ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٣ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩٢.

السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ١٢٤.

^٤ - ابن حجر، فتح الباري، ج ٦، ص ١٥٢. - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٢٨.

- ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٧٠٢.

^٥ - سورة الممتحنة، الآية رقم (١٠).

^٦ - الباءرتي، النبالية، ج ٥، ص ٦٩٣.

^٧ - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٦٤١، ج ٣، ص ١٢٦٣، كتاب الجهاد والسير، باب فداء الأسرى.

^٨ - البيهقي، سنن البيهقي، كتاب الجهاد، باب المفاداة، ج ٩، ص ٧٣، قال البيهقي: حديث حسن لكثرة الطرق والشواهد.

ج- إن نسخ الرد بالآية: "فَلَا تَرْجِعُوهُمْ إِلَى الْكُفَّارِ"، خاص ببرد النساء دون

الرجال، كما يدل منطوق الآية.

٣- الاستدلال بحديث سلمة بن الأكوع، لا يصح، لأنه مفاداة بالنساء ولم يقل به أحد^١.

رد هذا الاعتراض:

هذا غير مسلم، فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه فعله، وكفى بذلك حجة، وقد قال به

النووي^٢ وابن القيم الجوزية^٣.

الترجيح:

المتمعن في الأدلة والردود عليها، يرى أن رأي الجمهور هو الصواب، فلإمام أن يجري تبادل الأسرى، بما يحقق منفعة متيقنة تعود على الإسلام والمسلمين، وذلك لقوة أدلة الجمهور وصراحتها وضعف الاعتراضات الموجهة إليها

ثالثاً: القتل للأسرى.

عند استعراض المذاهب الفقهية، تكاد تجدتها متفقة على أنه يجوز للحاكم أن يأمر بقتل الأسرى إن رأى في ذلك مصلحة للمسلمين، ومع هذا فإن بعض العلماء كره قتل الأسرى وقال بحظره.

انقسم الفقهاء في جواز قتل الأسرى إلى رأيين:

الرأي الأول: يرى جواز قتل الأسير، إن ترجح للإمام في قتله مصلحة.

قال بذلك الحنفية^٤، والمالكية^٥، والشافعية^٦، والحنابلة^٧، والظاهرية^٨، والشوكاني^٩،

وأبو ثور^{١٠}.

^١ - سورة الممتحنة، الآية رقم (١٠).

^٢ - ابن القيم، فتح القدير، ج ٥، ص ٤٧٤.

^٣ - النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١١، ص ١٠٠.

^٤ - ابن القيم، زاد المعاد، ج ٢، ص ٦٧.

^٥ - السرخسي، الممبوض، ج ١٠، ص ٢٤. - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١٣٩.

^٦ - ابن رشم، بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٢. - الدريز، الشرح الصغير، ج ٢، ص ٢٩٦.

^٧ - الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٢٣٦. - الشريبي، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ٢٢٧.

^٨ - البهوتي، كشف القناع، ج ٣، ص ٤٧. - ابن مفلح، الفروع، ج ٦، ص ٢١٣.

^٩ - ابن حزم، المحلى، ج ٧، ص ٢٩٦.

^{١٠} - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٤٥.

^{١١} - جبر، معدي حسين علي، فقه الإمام أبي ثور، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط ١، (١٩٨٣م)، ص ٧٧٦.

قال الترمذي: "العمل عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، أن للإمام أن يقتل من شاء من الأسرى".^١
 وقال الجصاص: "اتفق فقهاء الأمصار -ليس على إطلاقه- على جواز قتل الأسير، لا نعلم بينهم خلافا فيه، وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في قتله الأسير".^٢
 الرأي الثاني: يرى كراهة قتل الأسير، نقل ذلك عن الحسن البصري وعطاء^٣، وسعيد بن جبيرة^٤، ومحمد بن سيرين^٥، وحمام بن أبي سليمان^٦.

أدلة من يرى جواز قتل الأسير:

أولاً: الكتاب.

١- استدلوا بقوله تعالى: "فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ أُنْظُرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَأَيَّسُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ".^٧
 قال الإمام العيني: "هذا متأخر في النزول، لأن سورة براءة من آخر ما نزل، وقد تضمنت وجوب القتل على كل حال، بقوله: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ"^٨، فكان ناسخاً لما تقدم كله".^٩

٢- قوله تعالى: "فَاصْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاصْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ".^{١٠}

قال الإمام الكاساني في بدائع: "وهذا بعد الأخذ، لأن الضرب فوق الأعناق هو الإبانة من المفصل، ولا يقدر عليه حال القتال، ويقدر عليه بعد الأخذ والأسر".^{١١}

٣- قوله تعالى: "وَأَقْلَبُوا حَيْثُ يَفْقَهُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ".^{١٢}

^١ - المباركفوري، تحفة الأحوذ، ج ٥، ص ١٨٩.

^٢ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩١.

^٣ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٢٤. - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٧٠٣.

^٤ - ابن قدامة، المغني، ج ١٠، ص ٣٩٤.

^٥ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩١.

^٦ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٣، ص ١٠٢٤.

^٧ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٨ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).

^٩ - البابرتي، البناية، ج ٥، ص ٦٩٥.

^{١٠} - سورة الأنفال، الآية رقم (١٢).

^{١١} - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١١٩.

^{١٢} - سورة البقرة، الآية رقم (١٩١).

قال ابن العربي المالكي: "حيث ثقفتهم: أي حيث أخذتهم، وفي هذا دليل ظاهر على قتل الأسير".^١

٤- قوله تعالى: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ".^٢

نزلت هذه الآية تعاتب النبي ﷺ في أنه ترك رأي عمر بقتل أسرى بدر، وأخذ برأي أبي بكر الصديق بعدم قتلهم، وكان الآية تخاطب رسول الله ﷺ بقول الله تعالى: لما لم تقتلهم.

قال ابن رشد في بداية المجتهد: "السبب الذي نزلت فيه هذه الآية في أسرى بدر، يدل على أن القتل أفضل من الاستعباد".^٣
ثانيا: السنة.

١- عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال: "لما كان يوم بدر، وجيء بالأسرى، قال رسول الله ﷺ: "لا ينفلتن أحد إلا بفداء أو ضرب عنق"، فقلت يا رسول الله إلا سهيل بن بيضاء، فأبى قد سمعته يذكر الإسلام، فسكت رسول الله ﷺ، فما رأيتني في يوم أخوف أن يقع عليّ حجارة من السماء مني في ذلك اليوم، حتى قال رسول الله ﷺ: "إلا سهيل بن بيضاء"، ونزل القرآن: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ".^٤

٢- ما روي عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إن جبريل هبط عليه فقال له: خيرهم في أسارى بدر: القتل، أو الفداء، على أن يقتل منهم قابلاً مثلهم"، قالوا: الفداء، ويقتل مثلاً.^٥

^١ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٠٦.

^٢ - سورة الأنفال، الآية رقم (٦٧).

^٣ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٣٨٢.

^٤ - سورة الأنفال، الآية رقم (٦٧).

^٥ - الترمذي، السنن، حديث رقم ٣٠٨٤، ج ٥، ص ٢٧١، قال الترمذي حديث حسن.

^٦ - الترمذي، سنن الترمذي، حديث رقم ٣٠٤٥، ج ٥، ص ٢٦٧، قال الترمذي هذا حديث حسن غريب من حديث الثوري.

٣- ما روي عن عمر بن الخطاب، في استشارة النبي ﷺ لأبي بكر وله في مصير أسرى بدر (٢هـ)، فأشار أبو بكر بالفداء، وأشار عمر بالقتل، فلم ينكر النبي ﷺ على أي منهما قوله، ثم اختار رأي أبي بكر^١.

٤- صح أن النبي ﷺ في بدر، قتل من الأسرى عقبة بن أبي معيط، والنضر بن الحارث، وطعيمة بن عدي^٢.

٥- في أحد (٣هـ) قتل النبي ﷺ الشاعر أبا عزة الجمحي، وكان قد قال للنبي ﷺ في بدر: يا محمد إن لي خمس بنات ليس لهن شيء، فتصدق بي عليهن، ففعل النبي ﷺ، وقال أبو عزة: أعطيك موتقا أن لا أقاتلك ولا أكثر عليك أبدا، فأرسله رسول الله ﷺ، فلما خرجت قريش إلى أحد، جاءه صفوان بن أمية، فقال: أخرج معنا، فقال: إني قد أعطيت محمدا موتقا، أن لا أقاتله، فضمن صفوان أن يجعل بناته مع بناته إن قتل، وإن عاش أعطاه مالا كثيرا، فلم يزل به حتى خرج مع قريش يوم أحد، فأسر ولم يؤسر غيره من قريش، فقال: يا محمد: إنما أخرجت كرها، ولي بنات، فامنن علي، فقال رسول الله ﷺ: "أين ما أعطيتني من العهد والميثاق؟، لا والله لا تمسح عارضيك بمكة، تقول سخرت بمحمد مرتين، يا عاصم بن ثابت، قدمه فاضرب عنقه"^٣.

٦- بعد الأحزاب (٥هـ)، يوم قريظة، أمر ﷺ بالنزول على حكم سعد بن معاذ، في يهود بني قريظة، وقد كان حكم سعد، بأن تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم^٤.

٧- يوم فتح مكة (٨هـ)، أمر النبي ﷺ بقتل بعض المشركين، وإن وجدوا متعلقين باستار الكعبة، فقال ﷺ: "أربعة لا أؤمنهم في حل ولا حرم"، ومنهم هلال بن خطل، ومقيس بن صباب، وعبد الله بن أبي السرح^٥.

^١ - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٧٦٣، ج ٣، ص ١٣٨٥، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة.

^٢ - ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢٩٨. - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٢٤.

^٣ - ابن كثير، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٨٥.

^٤ - مسلم، الصحيح، ج ٣، ص ١٣٨٧، حديث رقم ١٧٦٦، كتاب الجهاد، باب إجلاء اليهود من الحجاز.

^٥ - ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٥١. - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٩١.

وجه الدلالة:

هذه النصوص بمجموعها، تدل صراحة على أن القتل سييلا جائزا للإمام إن رأى فيه مصلحة.

ثالثا: المعقول.

قد تكون المصلحة في قتل الأسرى واستئصال الكافرين، وهنا يجب على الإمام العمل بها، ولأن في القتل حسم مادة الفساد غالبا، خاصة عندما يكون بعض الأسرى ذا مكانة في قومه، وله نكاية في المسلمين، فيقتله توهن عزائم قومه، وتقوى معنويات المسلمين وتظهر قوتهم، وإخماد شوكة الكفار، وإعزاز المسلمين، من الأمور التي يجب على الإمام مراعاتها^١.

أدلة من يرى كراهة قتل الأسرى:

استدلوا بالكتاب والسنة، وادعوا إجماع الصحابة.
أولا: الكتاب.

١- قوله تعالى: "فَإِذَا لَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَقَرَّبَ الرِّقَابُ حَتَّىٰ إِذَا أُمْتَحِنْتَهُمْ فَأَسْأَلُوا الْوَيْثَ فَإِنَّمَا مِنَّا مَنْ يَبْغِ

وَأَمَّا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَصْعَقَ الْحَرْبُ أَوْ زَارَهَا"^٢.

وجه الدلالة في هذه الآية، من ثلاثة جوانب:

أ- أن الله تعالى خير بين المنّ والفداء بعد الأسر لا غير، ولم يذكر النص القرآني القتل^٣.

اعترض المجيزون لقتل الأسرى على هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: مصير الأسرى غير منحصر في الأمرين المنّ والفداء^٤، إذ أنه ليس في ذكر الله تعالى للمنّ والفداء منع لغيرهما، فقد بين الله تعالى في الزنى حكم الجلد، وبين الرسول ﷺ حكم الرجم^٥، والقتل وإن لم يذكر في هذه الآية، فقد ذكر في غيرها في قوله تعالى: "فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ

^١ - النمواطي، إغاة الطالبين، ج ٤، ص ٢٠١.

^٢ - سورة محمد، الآية رقم (٤).

^٣ - السرخسي، شرح المسير الكبير، ج ٣، ص ١٠٢٥. - الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٨، ص ٤٤.

^٤ - الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٨، ص ٤٤.

^٥ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٢، ص ١٧٠٣.

وَاحْصُرُوهُمْ^١، والنبي ﷺ صح عنه بالنقل السليم قتله لبعض الأسرى في بدر وأحد^٢.

الثاني: أن الله تعالى لم يذكر القتل اكتفاء بما تقدم من القتل في صدر الكلام، وهو قوله تعالى: **فَإِذَا لَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصْرَبِ الرَّقَابَ^٣**.

ب- في الآية تقديم وتأخير، والمعنى: فاضرب الرقاب حتى تضع الحرب أوزارها، فإذا أئخنتموهم، فشدوا الوثاق، وليس للإمام أن يقتل الأسرى^٤.
اعترض عليه: أن هذه دعوى في موضع النزاع، وتحتاج لدليل بعضها، ولا دليل، فيسقط الاستدلال بها.

ج- استدلل القائلون بالكراهة، بما روي عن عطاء والضحاك^٥، أن قول تعالى: **فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً^٦**، ناسخة لقوله تعالى: **فَأَقْضُوا الشَّرِيعَةَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ^٧**.

اعترض المجيزون على هذا بقولهم: أن قوله تعالى: **فَأَقْضُوا الشَّرِيعَةَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ^٨**، من سورة التوبة، وهي من آخر ما نزل، بل إن الحنفية قالوا: "إن قوله تعالى: **فَأَقْضُوا الشَّرِيعَةَ^٩**، ناسخ لقوله تعالى: **فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً^{١٠}**، والسبب في هذا النسخ، أن **فَأَقْضُوا الشَّرِيعَةَ^{١١}**، متأخرة في النزول عن الآية **فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً^{١٢}**.

مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً^{١٣} ١٤.

١ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).
٢ - الطبري، جامع البيان، ج ٢٦، ص ٢٦.
٣ - سورة محمد، الآية رقم (٤).
٤ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٢٦.
٥ - المرجع السابق، ج ١٦، ص ٢٢٦.
٦ - الشوكاني، تفسير فتح القدير، ج ٥، ص ٣١.
٧ - سورة محمد، الآية رقم (٤).
٨ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).
٩ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).
١٠ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).
١١ - سورة محمد، الآية رقم (٤).
١٢ - سورة التوبة، الآية رقم (٥).
١٣ - سورة محمد، الآية رقم (٤).
١٤ - الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩٢ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٢٤.

٢- استدل الكارهون لقتل الأسير، بقوله تعالى: "فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ"^١.

وجه الدلالة: من المعلوم أن إباحة القتل شرعت لدفع محاربتهم، وقد اندفع ذلك بالأسر وانقضاء الحرب، فليس في القتل بعد ذلك، إلا إبطال حق المسلمين بعدما ثبت في رقابهم، وذلك لا يجوز^٢.

اعترض المجيزون: بأن الأسير لم يخرج بالأسر من أن يكون محارباً، ولكنه عجز عن المحاربة، لكونه مقهوراً في أيدينا، معه قيام السبب الذي يحمله على ذلك، وهو المخالفة في الدين^٣.

ثانياً: السنة.

قالوا: إن النبي ﷺ قد صح عنه أنه من على بعض أسرى بدر وفاداً بعضهم^٤.

اعترض المجيزون: وقد صح عنه ﷺ أنه قال: "لا ينفلتن أحد إلا بفداء أو ضربة عنق"^٥، وقد صح عنه أنه قتل عقبة بن معيط وغيره.

ثالثاً: دعوى إجماع الصحابة.

قال ابن رشد: "نقل عن الحسن بن محمد التميمي، أنه قال: القول بكراهة قتل الأسرى، إجماع الصحابة"^٦.

اعترض المجيزون: بأنه نقل عن أصحاب رسول الله ﷺ ما ينقض هذا الإجماع، وذلك كما نقل عن أبي بكر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، بقتلهم الأسرى دون تكبر من أحد^٧.

المناقشة والترجيح:

من خلال النظر في أدلة الطرفين، يترجح لنا رأي الجمهور، أن لولي الأمر أن يفعل بالأسير ما فيه مصلحة للمسلمين من قتل أو مفاداة أو من.

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩١).

^٢ - السرخسي، شرح السير الكبير، ج ٣، ص ١٠٢٤.

^٣ - المرجع السابق، ج ٣، ص ١٠٢٤.

^٤ - مسلم، الصحيح، حديث رقم ١٧٦٣، ج ٣، ص ١٣٨٥، كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالمالكة.

^٥ - انظر: الترمذي، السنن، حديث رقم ٣٠٨٤، ج ٥، ص ٢١٧، وقال الترمذي حديث حسن.

^٦ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٨٣.

^٧ - انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج ٣، ص ٣٩١. - ابن العربي، أحكام القرآن، ج ٤، ص ١٧٠٣.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ٢٢٨.

المطلب الثاني:

موقف القانون الدولي من معاملة الأسرى

قررت اتفاقية جنيف لعام ١٩٢٩م لأسرى الحرب، أنه يعتبر أسير حرب كل شخص يقع بيد العدو بسبب عسكري لا بسبب جريمة ارتكبتها، ويدخل ضمن هذا المفهوم:

- أ- القوات النظامية للدولة برية كانت أو بحرية أو جوية.
 - ب- أفراد الميليشيا المتطوعين، متى توافرت فيهم شروط المحاربين، بحيث يكون لهم رئيس عسكري مسؤول عنهم، ولهم شارة خاصة بهم، وأن يحملوا السلاح علناً.
 - ج- أفراد الشعب، إن حملوا السلاح لمقاومة الجيوش التي تهاجم إقليمهم غير المحتل.
 - د- القوات المسلحة للدولة، حتى ولو لم يكونوا من المقاتلين.
 - هـ- رئيس دولة العدو أو وزرائها، إن عثر عليهم في ميدان القتال.
 - و- الفارون (الهاربون) من الجيش، يعاملون معاملة أسرى الحرب.
- وجاءت اتفاقية جنيف الثالثة لسنة ١٩٤٩م لأسرى الحرب، حيث قررت المادة الرابعة منها في الفقرة (أ)، أن أسرى الحرب بالمعنى المقصود في هذه الاتفاقية، هم الأشخاص الذين ينتمون إلى إحدى الفئات الآتية، ويقعون في قبضة العدو:

- أ- أفراد القوات المسلحة لأحد أطراف النزاع، والميليشيات أو الوحدات المتطوعة التي تشكل جزءاً من هذه القوات.
- ب- أفراد القوات المسلحة النظامية الذين يعلنون ولاءهم لحكومة أو سلطة لا تعترف بها الدولة الحاجزة.
- ج- الأشخاص الذين يرافقون القوات المسلحة دون أن يكونوا في الواقع جزءاً منها، كالأشخاص المدنيين الموجودين ضمن أطقم الطائرات الحربية والمراسلين الحربيين، ومتعهدي التموين والخدمات المختصة بالترفيه عن العسكريين.
- د- أفراد أطقم الملاحة، بمن فيهم القادة والملاحون ومساعدوهم في السفن التجارية، وأطقم الطائرات المدنية التابعة لأطراف النزاع.
- هـ- سكان الأراضي غير المحتلة الذين يحملون السلاح من تلقاء أنفسهم عند اقتراب العدو، شريطة حملهم سلاح جهاً.

وجاءت هذه الاتفاقية (جنيف الثالثة ١٩٤٩م) بنظام حماية شامل لأسرى الحرب ينص على:

أ- الحق في المعاملة الحسنة^١:

الزمت الاتفاقية جميع أطراف النزاع، بأن يعامل أسرى الحرب معاملة إنسانية في جميع الأوقات، كما حظرت تعريض حياة الأسير للموت بسبب الإهمال غير المشروع أو أي فعل آخر، كما حظرت التشويه لبدن الأسير أو التجارب الطبية من غير ضرورة لعلاج الأسير.

ب- الرعاية الطبية والصحية^٢:

أوصت الاتفاقية على الدولة الحائزة، ضرورة الرعاية الطبية للأسرى وفقاً لما تتطلب حالتهم الصحية، لذا جاءت قوانين الحرب وأعرافه، تفرض على كل طرف أن يصحب معه مستشفى متنقل إن جاز لي التعبير.

ج- المأوى والغذاء والملبس^٣:

اشتراطت الاتفاقية على الدولة الحائزة، أن توفر المأوى الصحي الملائم للأسرى بحيث يكون هذا المأوى مماثلاً لمأوى قواتها الموجودة في ذات المنطقة، وأن توفر الدولة الحائزة كذلك كميات كافية من الغذاء والملابس، بحيث تكون كافية لأشخاص الأسرى.

وبهذا يظهر أن اتفاقيات جنيف الأولى لسنة ١٩٢٩م والثانية لسنة ١٩٤٩م، أوضحت المقصود بشخص الأسير، حتى يميز عن غيره، ثم بينت حدود الحماية التي يجب على الدولة الحائزة توفيرها للأسرى من معاملة حسنة، ورعاية طبية وتوفير الغذاء والملابس.

بينما جاء في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، تحديد الأفعال التي إن وجهت نحو الأسرى كانت جرائم حرب، وهي^٤:

أ- إرغام أي أسير على الخدمة في صفوف قوات دولة معادية.

ب- تعمد حرمان أي أسير حرب أو أي شخص مشمول بالحماية من حقه في أن يحاكم محاكمة عادلة ونظامية.

ج- قتل أو جرح مقاتل ألقى سلاحه أو لم تعد لديه وسيلة للدفاع عن نفسه أو استسلم مختاراً.

^١ - انظر: اتفاقية جنيف الثالثة، الباب الثاني، المادة رقم (١٢).

^٢ - انظر: اتفاقية جنيف الثالثة، الباب الثاني، المادة رقم (١٥) والمادة (٣٠).

^٣ - انظر: اتفاقية جنيف الثالثة، الفصل الثاني، المادة رقم (٢٦) و(٢٥) و(٢٧).

^٤ - انظر: مؤتمر الأمم المتحدة الدبلوماسي للمفوضين المعني بإنشاء محكمة جنائية دولية، تقرير اللجنة التحضيرية لإنشاء محكمة جنائية دولية، ص ١٥-١٧.

الفصل الرابع: الإرهاب بين المنظور الشرعي والقانوني، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الإرهاب.

المبحث الثاني: أسباب الإرهاب.

المبحث الثالث: موقف الفقه الإسلامي من الإرهاب.

المبحث الرابع: موقف القانون الدولي من الإرهاب.

أن يقدم جندي (أو مدني) من القوات المسلحة على إطلاق صاروخ على مستشفى يعلم بأنه يحوي جنود جرحى من الدولة الخصم، مع يقين الجندي بأن هذه القذيفة الصاروخية التي أطلقها لا بد أن تدمر مبنى المستشفى وتقتل من بداخلها غالباً، وغرضه من ذلك توهين معنويات جنود الدولة الخصم، لكسب جولة تحقق له سبباً من أسباب النصر.

وفي صورة أخرى تحقق نفس المال المرتقب، قد يقدم الجندي على إطلاق قذيفة صاروخية على مدرسة للطلبة الصغار، مع تأكده بأن التلاميذ لا زالوا بداخل المدرسة، إما محتجزين خوفاً مما يرهبهم خارج أسوار المدرسة، أو يتلقون درسه لهم لأنهم هدف مستحيل أن يقصد بذاته بالعمليات القتالية، فالجندي صاحب القذيفة يقصد أمرين بفعله لا ثالث لهما، الأول: تدمير مبنى المدرسة تماماً، والثاني: قتل من بداخلها بغض النظر عن هوياتهم وأعمارهم، وسواء أكان إطلاق القذيفة باجتهاد شخصي من الجندي أو بأمر من رئيس أعلى له، فإن الفعل بذاته يعتبر جريمة تعاقب عليها قواعد القانون الدولي الجنائي، وتصنف هذه الجريمة على أنها جريمة حرب، وما وقع من فزع وخوف ناجم عن استعمال للعنف غير المبرر على المجتمع المدني بأكمله بحيث أرهبهم جراء قتل جرحى بمستشفى أو قتل أطفال بمدرسة يعدّ فعلاً مكوناً لجريمة إرهابية.

ومن هنا تنشأ العلاقة ما بين جريمة الحرب والإرهاب، بحيث يحكم على الواقعة نفسها بأنها جريمة حرب وعمل إرهابي في نفس الوقت.

لذا ولتناول موضوع الإرهاب وبيان موقف الفقه الإسلامي منه، قمت بتقسيم هذا الفصل لأربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الإرهاب.

المبحث الثاني: أسباب الإرهاب.

المبحث الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من الإرهاب.

المبحث الرابع: موقف القانون الدولي من الإرهاب.

المبحث الأول:

مفهوم الإرهاب

يشير علماء الاجتماع والسياسة إلى أن وجود الإرهاب قديم قدم التاريخ المكتوب، وإلى أن العنف قديم قدم الإنسان نفسه، واستخدام العنف إما للدفاع عن النفس أو حبا في التملك والانتقام. وأياً كان دافع العنف، فإن ما يتولد عنه دائماً من صور مفزعة مخيفة تولد إرهاباً يخشاه الجميع ويتمنى أن لا يدركه أبداً^١.

ولا بدّ من القول إن استعمال حق الدفاع عن النفس والوطن والممتلكات مشروع (المقاومة المشروعة)، ولكن لما خلط البعض بين الحق المشروع بالدفاع عن الممتلكات والأنفس وغيرها، وبين ما ظهر من بواعث دنيئة للإرهاب، كان لازماً أن يبين الباحث المقصود بمصطلح الإرهاب، حتى يميز عنه غيره.

وقد قام الباحث بتقسيم هذا المبحث إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: الإرهاب في عرف أهل اللغة.

المطلب الثاني: الإرهاب في استعمال الشارع وعلماء الفقه الإسلامي.

المطلب الثالث: مساهمات الفقه الدولي في التعريف في الإرهاب.

المطلب الرابع: مساهمات المنظمات الدولية ممثلة في الاتفاقيات الدولية في التعريف في الإرهاب.

^١ - الدهراوي، خضر، انتشار الإرهاب الدولي، مجلة السياسة الدولية، العدد ٧٧، سنة ١٩٨٤م، ص ٧.

المطلب الأول:

الإرهاب في عرف أهل اللغة

الإرهاب لغة: مصدر، أرهب، يُرهب، إرهاباً. بمعنى الإزعاج والإخافة^١، وأصله من رَهَب، فيقال: رَهَبَ الشيءَ رَهَبَةً، ورَهَباً ورُهْبَاناً بمعنى خافه، ويقال: كذلك أرهبته، ورَهَبَ به بمعنى أخافه وأفزعه^٢، والإرهاب بكسر الهمزة نطلق على الإزعاج والإخافة، ومنه قولهم، يقشعر الإهاب إذا وقع منه الإرهاب، والإرهاب أيضاً: قَدَحُ الإبل عن الحوض ونيادها (أي إخافتها).

والرُهْب: الجمل الذي استعمل في السفر وتعب وكل، وقيل الجمل العريض العظام المشبوح الخلق، والرُهْب أيضاً: السهم الرقيق والنصل الرقيق^٣.

^١ - الحصري، محمد مرتضى، (١٩٩٤م)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ٤٣.

^٢ - الرازي، مختار الصحاح، ص ٢٥٩.

^٣ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٤٣٦-٤٣٨.

المطلب الثاني:

الإرهاب في استعمال الشارع وعلماء الفقه الإسلامي

وتطلق كذلك لفظة (رَهَب) وما اشتق منها في القرآن الكريم على معان، منها الخوف والفرع، ومنه قوله تعالى: "وَلَيَأَيُّ فَارِغُونَ"^١، وقوله تعالى: "وَأَسْرَفِيَهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ"^٢.

وكذلك وردت كلمة (رَهَب) بمعنى التعبد في أكثر من موضع في كتاب الله، منه قوله تعالى: "وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا"^٣، وقوله تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَيْنَ وَرَهْبَانًا"، وقوله تعالى: "اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ".

وأما بالنسبة لاستخدام الفقهاء المسلمين لهذا المصطلح، فلقد سار علماء الشرع على عرف الشارع باستعمال هذا المصطلح حيث استخدموه بالمعنى اللغوي الذي يراد به الرعب والخوف، ولم يستخدم مصطلح الإرهاب عندهم كمصطلح سياسي أو قانوني واستخدامهم انحصر في بعض الموضوعات الفقهية منها:

أولاً: ما ذكر في كيفية قسمة الغنائم، وبيان الأسهم للفارس والراجل، فقد أورد الإمام السرخسي في مبسوطه: "أن استحقاق السهم بالخيل لمعنى إرهاب العدو، والإرهاب يحصل بالبرذون^٤ كما يحصل بالفارس العربي، وإذا دخل الغازي دار الحرب مع الجيش فارساً ثم نفق فرسه أو عقد قبل إحراز الغنيمة، فله سهم الفرسان عندنا، وحجتنا أنه إذا دخل دار الحرب فارساً على قصد الجهاد فيستحق سهم الفرسان، كما لو

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (٤٠).

^٢ - سورة الأعراف، الآية رقم (١١٦).

^٣ - سورة الحديد، الآية رقم (٢٧).

^٤ - سورة المائدة، الآية رقم (٨٢).

^٥ - البرذون: الدابة، وهو مصطلح يطلق على غير العربي من الخيل والبغال. (البجلي، المطبع، ص ٢١٧).

كان فرسه قائما وقاتل راجلا، وهذا لأن الاستحقاق بالفرس لمعنى إرهاب العدو به، وقد حصل به^١.

هذا ما نقل عن بعض علماء المذهب الحنفي، أما ما نقل إلينا من مذهب الإمام الشافعي رحمه الله-، فيما ورد عن الشيرازي في مذهبه حيث قال في نفس السياق الذي تحدث فيه الإمام السرخسي: "وإن حضر بفرس، والقتال في الماء أو على حصن، استحق سهمه لأنه أرهب بفرسه، فاستحق سهمه كما لو حضر به القتال ولم يقاتل"^٢، وقال أيضاً رحمه الله-: "فإن غصب فرساً وحضر به الحرب استحق للفرس سهمين لأنه حصل به الإرهاب"^٣.

ثانياً: ما جاء في بيان ما يستحب أن يصنعه الإمام قبل المعركة، أورد الشيرازي الشافعي في مذهبه: "والمستحب للإمام أن يدخل إلى دار الحرب بتعبئة الحرب، لأن ذلك أحوط للحرب وأبلغ في إرهاب العدو"^٤.

وعند الحنابلة، أورد ابن قدامة في الكافي فيما يستحب في حق الإمام إن أراد دخول معركة "ويعبىء جيشه ويرتب في كل جانب كفؤاً، لأن ذلك أحوط للحرب وأبلغ في إرهاب العدو، ويعقد الألوية والرايات، ويجعل لكل طائفة لواء"^٥.

ثالثاً: أورد فقهاء المالكية لفظ الإرهاب في بيان حكم الحنث باليمين، حيث جاء في حاشية الدسوقي: "وهذا إذا قصد إرهاب جاره ونحوه، وإن كره مجاورته فلا يساكنه أبداً"^٦.

رابعاً: وذكر الإمام القرطبي في تفسيره، في بيان حكم حمل الجندي المسلم على العدد الكبير من المشركين، حيث قال رحمه الله: "وقال محمد بن الحسن: لسو حمل رجل واحد يقصد من المسلمين - على ألف رجل من المشركين وهو وحده، لم يكن بذلك بأس، إذا كان يطمع في نجاة أو نكاية في العدو، فإن لم يكن كذلك فهو مكروه، لأنه عرض نفسه للتلغ في غير منفعة المسلمين، فإن كان قصده تجرئة المسلمين عليهم حتى يصنعوا مثل صنيعه، فلا يبعد جوازه، ولأن فيه منفعة المسلمين على بعض

^١ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٤٣.

^٢ - السرخسي، المبسوط، ج ١٠، ص ٤٣.

^٣ - الشيرازي، المذهب، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ٢٤٥.

^٤ - الشيرازي، المذهب، ج ٢، ص ٢٣١.

^٥ - ابن قدامة، عيد الله، الكافي في مذهب الإمام أحمد، ط ٥، م ٤، دار المکتب الإسلامي، بيروت، (١٩٨٨م)، ج ٤، ص ٢٦٤.

^٦ - الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ١٥.

الوجوه، وإن كان قصده إرهاب العدو، وليعلم صلابة المسلمين في الدين فلا يبعد جوازه^١.

يخلص الباحث من هذا أن لفظ (إرهاب) منذ الوهلة الأولى يشير إلى معاني الخوف أو التخويف، ولفظ إرهاب ومصدره رهب، والذي جاءت مشتقاته في أكثر من موضع في القرآن الكريم -الذي يعدّ مصدراً للبلاغة والبيان- يشير أيضاً لمعاني الخوف والفرع، حتى أن معاجم اللغة العربية التي تحوي لفظ (رهب) كان القاسم المشترك فيما بينها وبين استخدام الشارع لهذا اللفظ، أنها جميعاً تدور حول معاني الخوف والتخويف، حتى أن فقهاء المسلمين وعلمائهم ما استخدموا اللفظ بمعناه الفني المنتشر الآن، بل دار في رحى علماء اللغة وكانت نصوصهم تشير أن الإرهاب هو الإخافة.

وهنا لا بدّ من التنبيه لفائدة ذكرها أحمد عز الدين في مؤلفه (الإرهاب والعنف السياسي)، حيث قال: "إن الإرهاب في اللغة العربية عادة يستخدم للتعبير عن الخوف المشوب بالاحترام، وهي تختلف عن الإرهاب الذي يعني الخوف والفرع الناتج عن تهديد قوة مالية أو حيوانية أو طبيعية، ومن هنا فإن ترجمة كلمة (Terrorism) الشائع في اللغة العربية، هو إرهاب وهي ترجمة غير صحيحة لغوياً، لأن الخوف من القتل أو الجرح أو الخطف أو تدمير المباني والمنشآت والممتلكات، وهي الأفعال التي ترتكبتها الجماعات الإرهابية لا تقترب بالاحترام، بل تقترب بالرعب وليس الرهبة، ولهذا فإن الترجمة الصحيحة لهذه الكلمة هي: (إرهاب) وليس إرهاب، ومع هذا فإن المتعارف عليه الآن هو أن يطلق على هذه الأعمال كلها كلمة إرهاب، وقد أقر المجمع اللغوي استخدام هذه الكلمة بهذا المعنى^٢.

^١ - الفرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٦٤.

^٢ - عز الدين، أحمد جلال، (١٩٨٦م)، الإرهاب والعنف السياسي، كتاب الحرية رقم ١٠، القاهرة، ص ٢٢.

المطلب الثالث:

مساهمات الفقه الدولي في التعريف بالإرهاب

ما من شك أن أهل الاختصاص في القانون الدولي العام بذلوا جهوداً مضنية في مجال التعريف بالإرهاب وتحديد طبيعته، وإن كان قد غلب على هذه المساهمات الطابع والنظرة القانونية، وفيما يلي أبرز هذه المساهمات:

يعرف صلاح الدين عامر، الإرهاب بأنه: "الاستخدام المنظم للعنف لتحقيق هدف سياسي وبصفة خاصة جميع أعمال العنف (حوادث الاعتداء الفردية أو الجماعية أو التخريب) التي تقوم منظمة سياسية بممارستها على المواطنين لخلق جو من عدم الأمن، وهو ينطوي على طوائف متعددة من الأعمال أخطرها أخذ الرهائن واختطاف الأشخاص وقتلهم ووضع متجبرات أو العبوات الناسفة في أماكن تجمع المدنيين أو وسائل النقل العامة والتخريب وتغيير مسار الطائرات بالقوة"^١.

هذا التعريف قاصر لتقييده الأهداف فقط بالأهداف السياسية، ولقصوره الاعتداءات الإرهابية على الأفراد والجماعات، بينما تقر الأعراف والقوانين الدولية بأن هناك إرهاب يسمى بإرهاب الدولة.

بينما يعرف عبد العزيز سرحان الإرهاب بقوله: "كل اعتداء على الأرواح والممتلكات العامة والخاصة بالمخالفة لأحكام القانون الدولي بمصادره المختلفة، وهو بذلك يمكن النظر إليه على أساس أنه جريمة دولية أساسها مخالفة القانون الدولي. . . ويعدّ الفعل إرهاباً دولياً وبالتالي جريمة دولية سواء قام به فرد أو جماعة أو دولة، كما يشمل أيضاً أعمال التفرة العنصرية التي تبشرها بعض الدول"^٢. يرى البعض ضرورة التفرة ما بين الإرهاب والجريمة الدولية: فكل إرهاب جريمة دولية وليس العكس.

ويرى عبد الوهاب حومد أن: "الإرهاب مذهب يعتمد للوصول إلى أهدافه على الذعر والإخافة، وهذا المذهب ذو شقين، شق اجتماعي يرمي إلى القضاء على نظام الطبقات القائم بمجموعه وتحت مختلف أشكاله فيكون النظام الاجتماعي بمجموعه هدفاً مباشراً له، وشق

^١ - عامر، صلاح الدين، (١٩٨٦م)، المقاومة الشعبية للإرهاب الدولي، مجلة السلسلة الدولية، العدد ٨٥، ص ٢٤.

^٢ - سرحان، عبد العزيز، (١٩٧٣م)، حول تعريف الإرهاب الدولي وتحديد مضمونه، دار النهضة العربية، مصر، مجلد ٢٩، ص ١٧٣.

سياسي يهدف إلى تغيير أوضاع الحكم رأساً على عقب، ولا يتردد في ضرب ممثلي الدولة لضرب الدولة ذاتها^١.

ما يؤخذ على هذا التعريف حصره الأهداف بالاجتماعية والسياسية، وجعل الإرهاب يأخذ صفة ما ينبع من الداخل لتغيير وضع معين، بينما قد تكون الأهداف اقتصادية ويأتي الإرهاب من الخارج.

وينقل عبد العزيز محمد تعريف الفقيه (جورج لافا سيير) أن الإرهاب هو الاستخدام العمدي والمنظم لوسائل من طبعها إثارة الرعب بقصد تحقيق بعض الأهداف^٢.

ويرى محمد محب الدين، في كتابه (الإرهاب في القانون الجنائي): "أن الإرهاب يكمن في حالة الرعب التي تمكن فاعلها من فرض سيطرته لتحقيق هدف معين، وليست الوسائل المستخدمة والقادرة على إحداث هذه الحالة من الرعب إلا عناصر مكونة للإرهاب، فكل الوسائل في السلوك الإرهابي تسعى إلى نشر الخوف وإشاعة الرهبة بقصد تحقيق هدف معين، هذا الهدف قد لا يظهر دائماً في حال بل غالباً ما يكون موجهاً نحو المستقبل"^٣.

يؤخذ على هذا التعريف أنه لم يفرق بين الاستخدام المشروع المحمود للوسائل المحدثة للرعب وبين الاستخدام غير المشروع للوسائل المحدثة للرعب.

والملاحظ بعد إيراد هذه التعاريف، أن الإرهاب مصطلح حديث اختلف فيه إلى حد التضاد، فلقد كثرت تعاريفه وتنوعت أشكاله، ومرد الخلافات العميقة بشأن تعريفه لكونه يمثل تفسيرات متنوعة لأصحاب مذاهب سياسية واجتماعية واقتصادية وأخرى فلسفية.

وبعد استعراض هذه التعاريف للإرهاب يمكن استخلاص بعض السمات للعمل الإرهابي وهي:

- أولاً: الإرهاب عمل عنيف يعرض الأرواح والممتلكات للخطر، ويخلق حالة من الفزع والخوف والقلق ويسلب الناس أمنهم (يولد حالة فزع وذعر عام).
- ثانياً: الإرهاب عمل موجه للأفراد أو المؤسسات أو المصالح، وقصده تحقيق أهداف معينة، لذا فالإرهاب يتكفل بالقيام به أفراد أو جماعات مستقلة أو دول.
- ثالثاً: الإرهابي قد ينظر له بأنه محارب من أجل الحرية، وعدو غاشم بنظرة بديلة.
- رابعاً: غالباً، الإرهاب يرفض السلطة السياسية الحاكمة، ويوجد مبررات للخروج عليها، واستباحة ما يفعل.

١ - حومد، عبد الوهاب، (١٩٦٣م)، الإجرام السياسي، بيروت، دار المعارف، ص ٢٢١.

٢ - مخيمر، الإرهاب الدولي، ص ٤١.

٣ - محب الدين، محمد، (١٩٩٤م)، الإرهاب في القانون الجنائي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٨١.

المطلب الرابع:

مساهمات المنظمات الدولية متمثلة في الاتفاقيات الدولية في التعريف بالإرهاب

من أبرز مساهمات هذا الباب ما ورد في المادتين الأولى والثانية من اتفاقية جنيف الخاصة بمنع وقمع الإرهاب لسنة ١٩٣٧م والتي أبرمت في إطار عصبة الأمم وكذلك ما ورد من تحديد لأفعال معينة تدخل في أعداد الأفعال الإرهابية والتي نصت عليها المادة الأولى من الاتفاقية الأوروبية لمنع وقمع الإرهاب لعام ١٩٧٧م.

وفيما يلي إيجاز عن مساهمات هذه الاتفاقيات:

أ- اتفاقية جنيف الخاصة بمنع وقمع الإرهاب لسنة ١٩٣٧م^١:

جاءت هذه الاتفاقية نتيجة لجهود بذلت في إطار عصبة الأمم، وذلك في أعقاب حادث اغتيال (الكسندر) ملك يوغسلافيا ووزير خارجية فرنسا في مدينة مرسيليا عام ١٩٣٤م، حيث لم تدخل الاتفاقية حيز التنفيذ بسبب عدم التصديق عليها إلا من قبل دولة واحدة هي الهدف، إلا أنها كانت حركة دافعة في سبيل التعاون الدولي لقمع الإرهاب^٢.

فقد نصت المادة الأولى على أن الإرهاب هو: "الأعمال الإجرامية الموجهة ضد دولة والتي يكون من شأنها إثارة الفزع والرعب لدى شخصيات معينة أو جماعات من الناس أو لدى الجمهور"^٣.

أما المادة الثانية فقد حددت مجموعة من الأفعال وهي:

١- الأفعال العمدية الموجهة ضد الحياة أو السلامة الجسدية أو صحة أو حرية الفئات التالية:

أ- رؤساء الدول أو الأشخاص الذين يمارسون اختصاصات رئيس الدولة وخلفائهم بالوراثة أو التعيين.

ب- أزواج الأشخاص المشار إليهم في البند السابق.

ج- الأشخاص المكلفين بوظائف أو مهام عامة عندما ترتكب ضدهم هذه الأفعال بسبب ممارسة هذه الوظائف أو المهام.

^١ - Leonard, B. Weinberg and B. Davis, (١٩٨٩), Introduction to Political Terrorism, (New York: Mc Graw-Hill Publishing Company), p٣٢-١١٠.

^٢ - Leonard, B. Weinberg and B. Davis, (١٩٨٩), Introduction to Political Terrorism, (New York: Mc Graw-Hill Publishing Company), p٣٢-١١٠.

^٣ - المادة الأولى، اتفاقية جنيف لقمع الإرهاب، سنة ١٩٣٧.

٢- التخريب أو الأضرار العمدية بالأموال العامة أو المخصصة للاستعمال العام للمملوكة لطرف آخر متعاقد أو تخضع لإشرافه.

٣- الإحداث العمدية لخطر عام من شأنه تعريض الحياة الإنسانية للخطر.

٤- محاولة ارتكاب الجرائم المنصوص عليها في هذه المادة.

٥- صنع أو تملك أو حيازة أو تقديم الأسلحة أو الذخائر أو المفرقات أو المواد الضارة بقصد تنفيذ جريمة من الجرائم المنصوص عليها في هذه المادة.

ب- الاتفاقية الأوروبية لمنع وقمع الإرهاب لعام ١٩٧٧م^١:

تعتبر الاتفاقية الأوروبية لمنع وقمع الإرهاب لعام ١٩٧٧م إنجازاً هاماً على صعيد التعاون الإقليمي من أجل وضع حد للجرائم الإرهابية، وقد جاءت هذه الاتفاقية نتيجة لتزايد الأنشطة الإرهابية في القارة الأوروبية مما حدا بدول المجلس الأوروبي إلى ضرورة التحرك لوضع حد لتلك الأعمال الإرهابية وضمان عدم إفلات مرتكبيها من العقاب والمحاكمة وقد أقر المجلس الأوروبي في ستراسبورج هذه الاتفاقية في ٢٧ يناير ١٩٧٧م.

وقد تضمنت هذه الاتفاقية في مادتها الأولى تعريفاً حصرياً للإرهاب بمعنى أنها قد أوردت طائفة من الأفعال التي تعد من قبيل الأفعال الإرهابية وهي:

١- الجرائم المنصوص عليها في اتفاقية لاهاي ١٩٧٠م والخاصة بقمع الاستيلاء غير المشروع على الطائرات.

٢- الجرائم المنصوص عليها في اتفاقية مونتريال ١٩٧١م والخاصة بقمع الأعمال غير المشروعة والموجهة ضد سلامة الطيران المدني.

٣- الجرائم الخطيرة التي تتضمن الاعتداء على الحياة والسلامة الجسدية أو الحرية للأشخاص الذين يتمتعون بالحماية الدولية والجرائم التي تستعمل الخطف وأخذ الرهائن أو احتجازهم غير المشروع.

٤- جرائم استعمال المفرقات والقنابل والأسلحة الآلية والمتفجرات والرسائل المفخخة إذا ترتب على هذا الاستخدام تعريض الأشخاص للخطر.

٥- محاولة ارتكاب أي من هذه الجرائم السابقة أو الاشتراك فيها.

ج- جهود الأمم المتحدة ممثلة في اللجنة الخاصة بالإرهاب:

واجهت اللجنة الخاصة بتعريف الإرهاب والمنبثقة عن اللجنة الخاصة بالإرهاب والتي

شكلتها الأمم المتحدة خلافاً جوهرية وعميقة فيما يتعلق بمحاولة الاتفاق على تعريف محدد

من سائر وفود مختلف الدول، وأدركت اللجنة أن وراء تلك الاختلافات مفاهيم اجتماعية وسياسية وقانونية وفكرية متعارضة ومن ثم وصلت إلى قناعة مؤداها استحالة الوصول إلى تعريف محدد يضم في جنباته ويصهر في بوتقته تلك الخلافات والاتجاهات المتعارضة على أن هذا لا يمنعنا من استعراض بعض التعاريف التي تقدمت بها وفود بعض الدول المشاركة في اللجنة:

وفقاً للاقتراح المقدم من مجموعة عدم الانحياز فإن الأفعال التالية تدخل في سياق أفعال الإرهاب الدولي:

- أعمال العنف والقمع التي تمارسها الأنظمة الاستعمارية والعنصرية أو الأجنبية ضد الشعوب التي تناضل من أجل التحرر والحصول على حقها المشروع في تقرير المصير والاستقلال ومن أجل حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.
- قيام الدول بمساعدة التنظيمات الخارجية على القانون أو المرتزقة التي تمارس أعمالها الإرهابية ضد دول أخرى ذات سيادة.
- أعمال العنف التي يرتكبها أفراد أو مجموعات والتي من شأنها أن تعرض للخطر حياة الأبرياء أو تنتهك الحريات الأساسية دون الإخلال بالحقوق غير القابلة للتنازل، كالحق في تقرير المصير والاستقلال لكل الشعوب الخاضعة لسيطرة الأنظمة الاستعمارية والعنصرية أو أية أشكال أخرى من السيطرة الأجنبية أو الحق المشروع في الكفاح وبصفة خاصة كفاح حركات التحرير الوطني.
- أعمال العنف التي يرتكبها أفراد أو مجموعات لتحقيق كسب شخصي والتي لا تنحصر أثارها في نطاق دولة واحدة^١.

أما الاقتراح الفنزويلي المقدم من اللجنة سالفة الذكر، فيعرف الإرهاب الدولي بأنه: "كل استخدام للعنف أو التهديد به يعرض للخطر أو يهدد حياة الأبرياء أو يخطر بالحريات الأساسية، يرتكبه فرد أو مجموعة من الأفراد على إقليم دولة أجنبية أو في أعالي البحار أو على متن طائرة في حالة طيران فوق البحار المفتوحة بعد إثارة الفزع لتحقيق هدف سياسي وذلك بالإضافة إلى أعمال الإرهاب الدولي غير الإنسانية التي تتخذها الأنظمة الاستعمارية والعنصرية"^٢.

^١ - الحسيني، محمد تاج الدين، (١٩٩٠م)، مساهمة في فهم ظاهرة الإرهاب الدولي، مجلة الوحدة، العدد ٦٧، ص ٢٥.

^٢ - الحسيني، مجلة الوحدة، العدد ٦٧، ص ٢٥.

ويشير الاقتراح الفرنسي إلى أن الإرهاب الدولي هو: "عمل مستهجن يتم ارتكابه على إقليم دولة أخرى بواسطة أجنبي ضد شخص لا يحمل نفس جنسية الفاعل بهدف ممارسة الضغط في نزاع لا يعد ذا طبيعة داخلية".^١

هذا وقد تضمن الاقتراح الأمريكي المقدم في هذا الخصوص تعريفاً للإرهاب يشمل كل ما من شأنه أن يتسبب على وجه غير مشروع في قتل شخص أو إحداث ضرر بدني فادح به أو خطفه أو محاولة ارتكاب هذا الفعل أو الاشتراك في ارتكابه أو محاولة ارتكاب مثل هذه الجرائم.^٢

يرى الباحث أن اللجنة الخاصة بالإرهاب قد ساهمت كثيراً في تفسير ظاهرة الإرهاب، ولكنها وفي نفس الوقت لم تصدر حكماً واحداً على أي عمل يوافق ما أوردت من تعاريف أو صور للإرهاب ومثال ذلك: أن الاحتلال الصهيوني وما يقوم به من ممارسات ضد الشعب الفلسطيني يعتبر وفق الاقتراح المقدم من دول عدم الانحياز عملاً إرهابياً، كان الأصل أن يدان في ذلك الوقت وأن تتصرف جهود الأمم المتحدة للقضاء على ما يقع من إرهاب المحتل ضد أبرياء فلسطين، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث.

أما ما يخص الاقتراح الفرنسي، فإن القصور قد خالط التعريف، عندما اشترط وصف من يقوم بالإرهاب: أولاً أنه من إقليم آخر، ثانياً أنه يحمل جنسية أخرى مختلفة، وهذا منقوض لأن الإرهاب قد ينبع من نفس الإقليم ومن رعايا الدولة الواحدة ضد نظام تلك الدولة.

د- مساهمات الباحثين من أهل الاختصاص في ظاهرة الإرهاب، لوضع حد لمفهوم الإرهاب: كل من تناول مفهوم الإرهاب بالدراسة والبحث من المتخصصين والباحثين يجمع على عدم وجود تعريف واحد محدد للإرهاب، وهو الباعث الحثيث دوماً على قيام جهود متوالية لإيجاد تعريف لمفهوم الإرهاب يلقى قبولاً من الجميع.

بل أن البعض قد وصل به الأمر إلى الإعراض تماماً عن محاولة التعرض للتعريف بالإرهاب استناداً إلى غموض التعبير، وعدم وضوحه، وتداخله مع العديد من المفاهيم الأخرى، ومن ثم لا يرون حاجة في أنفسهم إلى التعريف بالإرهاب، وفي هذا يقول القانوني أحمد عز الدين: "إني لن أحاول تعريف الإرهاب لأنني أعتقد أن مناقشة التعريف لن تحقق تقدماً في دراسة المشكلة التي يتعامل معها"^٣، وكان يشير إلى تنامي ظاهرة العنف السياسي.

^١ - الحسيني، مجلة الوحدة، العدد ٦٧، ص ٢٥.

^٢ - رمضان، عصام صادق، (١٩٨٦م)، الأبعاد القانونية للإرهاب الدولي، مجلة السليمة الدولية، العدد ٨٥، ص ٢٠.

^٣ - عز الدين، الإرهاب والعنف السياسي، ص ٢٥.

قد يكون عز الدين محققاً فيما قال، نظراً لما ظهر له من تشابك وتداخل ما بين الإرهاب وغيره من المفاهيم، ونظراً لانصراف جل وقت العلماء لدراسة المفهوم بعيداً عن بيان أسبابه وكيفية منعه وقمعه.

لكن البحث العلمي السليم يدعونا إلى تكثيف الجهود لاستخدام مصطلح عالمي يقبله الجميع لبيان معالم الإرهاب العالمي، ليفرق بين نضال الشعوب وقوة المحتل الغاصب ليصار بعد ذلك إلى مشروعية الأول وقبوله ضمن العمل المشروع وعدم مشروعية الثاني ورفضه. وسأعمل على أيراد بعض المساهمات الفكرية في هذا الجانب:

يقال إن (هاردمان) في عام ١٩٣٠م هو أول من حاول أن يضع تعريفاً علمياً للإرهاب، وأورد ذلك في موسوعة العلوم الاجتماعية، حيث قال بأن الإرهاب: "المنهج أو النظرية الكافية وراء النهج الذي بمقتضاه تسعى مجموعة منظمة أو حزب ما للوصول إلى أهدافه المعلنة باستخدام المنهجى للعنف بصورة أساسية".^١

ينقل لنا حريز في مؤلفه (الإرهاب السياسي)، بعض المساهمات الفكرية أيضاً عند بعض علماء الغرب، ومنها^٢:

أ- يعرف (Erik Morris) الإرهاب بأنه: "استخدام أو التهديد باستخدام عنف غير عادي أو غير مألوف لتحقيق غايات سياسية، وأفعال الإرهاب عادة ما تكون رمزية لتحقيق تأثير نفسي أكثر منه تأثير مادي".

ب- ويعرف (Raymond Aron) -خبير العلوم السياسية- الإرهاب بأنه: "عمل من أعمال العنف ترجح فيه كفة التأثير النفسي على كفة النتائج المادية".

ج- ويرى (Leslie. C. green) أن الإرهاب هو: "أي نشاط يتضمن تهديداً لأولئك المستهدفين بالفعل العنيف، وعليه فهو يشمل أي فعل مرتبط بالابتزاز السياسي حيث يسعى الفاعل إلى تأمين تحقيق أهداف وغايات ليست بالضرورة مرتبطة بصورة مباشرة بالضحية المستهدفة".

د- بينما يعرف (Jenkins) الإرهاب بأنه: "التهديد أو الأعمال الفردية للعنف والذي يهدف أولاً إلى إشاعة الخوف والرعب، وأن الإرهاب عنف ليس من أجل التأثير على الضحية الحالية فقط ولكن في الحقيقة، فإن الضحية يمكن ألا تكون على صلة إطلاقاً بقضية الإرهابيين وأن الخوف هو الهدف المرجو وليس الآثار الجانبية للإرهاب".

^١ - كيلاني، هيثم، (١٩٩٠م)، إرهاب الدولة بديل للحرب في العلاقات الدولية، مجلة العدد ٦٧، ص ٣٥.

^٢ - حريز، عبد الناصر، (١٩٩٦م)، الإرهاب السياسي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص ٣٤.

من خلال استعراض الطائفة المتقدمة من تعاريف علماء الغرب للإرهاب، يرى الباحث تركيز البعض على ما يسمى بالإرهاب النفسي وهو ما يولد الخوف والذعر خارج موقع جريمة الإرهاب للآخرين المقصودين برسالة الإرهاب، وهو ما يهمله بعض من يتعرض لتعريف الإرهاب قاصراً إياه على الجانب المادي، ثم لا بد من التأكيد على أن محور الإرهاب هو العنف والأساليب التي تولد العنف.

إذ لولا العنف لما تولد الفعل غير المشروع الذي غالباً ما يلحق الضرر المقصود منه إيصال رسالة مستخدم العنف (الإرهابي).

ويرى أسامة حرب أن الإرهاب هو: "فعل أو أفعال العنف البدني الذي يستهدف إيذاء الكيان الإنساني جسدياً إلى حد القتل وينطوي هذا الفعل على انتهاك عمدي للقواعد الأخلاقية والعرفية والقانونية للسلوك الإنساني بغرض بث الشعور بالخوف وعدم الأمن، ويتصف هذا الفعل بالطابع الرمزي بمعنى أنه يحمل رسالة ما إلى كافة الضحايا المحتملين الآخرين ليزرع الرعب في قلوبهم، ويستهدف هذا الفعل التأثير على السلوك للدولة أو الدول التي ينتمي إليها الضحايا"^١.

الملاحظ أن القانوني أسامة حرب، قد أغفل ما يقع على غير البدن من عنف يولد الذعر، كالذعر النفسي والفكري الذي قد يجبر طائفة من الناس على اعتناق فكر بأسلوب قسري، وأهم جانب الوعيد المتمثل بالتهديد والعنف والذي قد يتولد عنه أحياناً أثر أكبر مما يتولد بالفعل الحقيقي.

مساهمة الباحث بتعريف الإرهاب:

بعد استعراض الجهود المختلفة في تحديد مفهوم الإرهاب، يرى الباحث أنه من الممكن الخروج بمفهوم للإرهاب من الناحية الاصطلاحية، فالإرهاب هو:

"الاستخدام أو التهديد باستخدام وسائل من شأنها إخافة الناس وإفزازهم، وإحداث ضرر مادي في نفس أو مال، بقصد الوصول لغايات وأهداف غير مشروعة وغير مرتبطة بمصالح فردية، وبصح أن يكون الدافع سياسياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً".

فهذا التعريف، يراعي جانب الإرهاب المادي والنفسي، كما يرى أن الدافع للإرهاب متعدد وغير منحصر في الدافع السياسي، بل قد يكون اقتصادياً واجتماعياً، وأن العنف هو محور الإرهاب، والوسائل قد تكون كالسلاح النووي والجرثومي وغيرها، ويميز هذا التعريف أيضاً ما بين جريمة الإرهاب المرتبطة بأهداف سياسية واقتصادية واجتماعية وما بين الجريمة العادية

^١ - نقله، معوض، جلال عبد الله، (١٩٨٧م)، (ندوة العنف والسياسة في الوطن العربي)، مجلة المستقبل العربي، عدد ١٠١، ص ١٧١.

التي يكون ارتكابها غالباً لمصالح فردية، وبناء على ما تقدم أرى أن المعنى الذي اخترته للإرهاب يلتقي مع الحراية، التي تتخذ في بعض حالاتها، صور الخروج على الناس في الطرقات، لإخافتهم وإرهابهم، باتخاذ كل ما من شأنه إحداث ذلك في نفوس الناس بالسلاح أو الآلات التي تعمل عمل السلاح، وإن لم يصاحب الخوف والذعر والفرع قتل أو أخذ للمال.

إن الناظر لأحكام الحراية بالفقه الإسلامي، والناظر في ظاهرة الإرهاب، يرى أن ما يطلق عليه في أيامنا هذه بأنه الإرهاب، يكاد يتفق في وسيلته وغايته وأثره مع الحراية في جميع صورها، وإن أطلق الناس عليه مصطلح الإرهاب.

وذلك لأن ما يطلق عليه الناس في أيامنا إرهاب، ما عاد الأمر فيه قاصراً على إرهاب الناس وإخافتهم فقط، بل يتعدى ذلك إلى إلحاق الضرر بأنفسهم وأموالهم بإتلافها.

إن يلزمنا لمعالجة ظاهرة الإرهاب، بيان الأحكام المتعلقة بالحراية، لأنها ستكون ذات الأحكام المتعلقة بالإرهاب، وهذا ما سنأتيه في المبحث الثالث من هذا الفصل عندما نبحث موقف الفقه الإسلامي من الإرهاب .

وقبل نهاية هذا المبحث، لا بد لي من الإشارة السريعة لما ورد في التعريف السابق للإرهاب، إذ قيدت الأهداف والغايات بكونها غير مشروعة وذلك احترازاً عن أعمال العنف الجهادية كالتي تحدث بفلسطين والعراق ويسميتها البعض عمليات انتحارية أو إرهابية، ولقد جانبوا الصواب فيما قالوا، بل هي عمليات استشهادية مشروعة عند الحاجة لها.

والله تعالى أسأل بأن أكون وفقت فيما آل إليه فهمي وعلمي من استخراج تعريف

للإرهاب.

المبحث الثاني:

أسباب الإرهاب

تتعدد أسباب ودوافع الإرهاب ومثيراته بتعدد وتنوع المواقف التي ينبثق عنها الإرهاب، وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وتتعدد أيضاً آراء الباحثين فيما يتعلق بدراسة وتحليل دوافع الإرهاب ومثيراته، فمنهم من يرى وجوب دراسة الدوافع وفق مستويات ثلاثة، المستوى الفردي والوطني والدولي^١، ومن الباحثين من يرى أن الدراسة المثلى لدوافع الإرهاب ومثيراته تكون بصفة عامة دون الوقوف على مستويات محددة. وبناءً على ما تقدم، فإن للإرهاب أسباباً كثيرة أهمها:

أولاً: عدم تطبيق الإسلام كدستور يحتكم إليه في شتى مجالات الحياة.

إن غياب تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وخاصة ما يتعلق بنظام العقوبات من حدود وقصاص وتعزير، ولد فجوة في نفوس الملتزمين، لشعورهم بالظلم وانعدام العدالة، فالأصل في الإسلام أن يكون النظام المهيمن على الحياة والناس، لأنه دين خالق الإنسان والكون، ولما بدا للبعض (بعض فئات المسلمين) أنه لا مجال لتطبيق الشرع الإسلامي في أنظمة الحكم، كان السبيل الوحيد بنظرهم لعودة الإسلام لدفة الحكم، العنف بوسائله المختلفة.

وكان الشعار عندهم يقول: "نعم للإسلام حاكم، ولنسقط الأنظمة الوضعية الكفرية" والمشكلة تكمن في رؤية الأنظمة العلمانية -التي تدعو لفصل الدين عن الدولة التي تعتمد مقولة "أعط ما لله الله وما لقيصر لقيصر"- بأنها أنظمة كافرة، تهدم القيم والأخلاق، مؤسسة على مبدأ (ميخائيلي)، وتهدف إلى إقصاء الدين عن سدة الحكم، وللأسف انتقل الوباء من الغرب لدول العرب والإسلام، فنار ضد هذه الأنظمة من يمارس الإرهاب، استناداً (وحسب فهمه) لقوله تعالى: "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"^٢، فالأنظمة

^١ - المستوى الفردي: أي الدوافع التي تجعل الفرد يتجه إلى الإرهاب، ويختار النشاط الإرهابي كسبيل أساسي في حياته.

- المستوى الوطني: يقصد به الدوافع التي تؤدي إلى الإرهاب على المستوى الداخلي في نفس الدولة.

- المستوى الدولي: يقصد به الأوضاع الدولية التي تشجع على الإرهاب وتثيره من وقت لآخر.

انظر في ذلك: حريز، الإرهاب السياسي، ص ١٩٣.

^٢ - سورة المائدة، الآية رقم (٤٤).

العلمانية أنظمة كافرة لا بد من إزالتها بالقوة وبكل وسائل الإرهاب لعودة الدين للحكم من جديد.

ثانياً: الحروب الشرسة على الإسلام وأهله، واحتلال أراضي المسلمين بالقوة^١:

ما يعانيه المسلمون في العراق وفلسطين والشيخان وأفغانستان من حروب صليبية هي وليدة الماضي الدفين، ماضي حقد أعداء الإسلام من نصارى ويهود، حيث إنهم يرون بالإسلام تهديداً لوجودهم ومصالحهم، فأخذت حروبهم تتوالى على أرض الإسلام، لا تطفئ نار الحرب الأولى حتى تدخل الثانية سجل أمجادهم.

وهم بذلك يلتزمون مقصود قوله تعالى: **وَكُنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبْغِ**

مِلَّتُهُمْ^٢.

ولهذه الحروب صور متعددة منها: إلقاء الفتنة بين الشعوب الإسلامية، والتدخل في الشؤون الداخلية بدول المسلمين من سياسية واقتصادية واجتماعية. ومنها: تقديم الدعم المادي والمعنوي لتشجيع الحركات الانفصالية والإرهابية والإقليمية، لإيجاد الفرقة والتنازع بين المسلمين، وكذا تعمل على تشجيع الدول العلمانية بعدم الحكم بالإسلام، لكل هذه الظروف مجتمعة تولد ردة فعل، تتخذ من العنف سبيلاً لإزالة الظلم الصليبي مهما تعددت صورته.

إن احتلال أراضي المسلمين بالقوة مهما كان نوعها من الأسباب الرئيسية في العصر الحديث لممارسة الإرهاب المشروع بمختلف الوسائل، وغرض ذلك صد المحتل وطرده مما اغتصب من أرض ومال لا حق له فيه، ويؤيد ذلك جميع الشرائع السماوية وفي مقدمتها الشريعة الإسلامية، وكذلك القوانين الوضعية، كالقانون الدولي ومبادئ الأمم المتحدة التي ترى عدم مشروعية احتلال أراض الغير بالقوة، فما يحدث بالعراق وفلسطين من عمليات استشهادية ضد أعداء الإسلام هي عمل مشروع لإخراج المحتل، بينما يصنفه البعض إرهاب وعمل غير مشروع لأنه يتعارض مع مصالحهم وأهوائهم.

يقول الله تعالى: **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُمَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**^٣.

^١ - أبو يحيى، محمد حسن، (٢٠٠١م)، أسباب الإرهاب، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني، كلية الشريعة والقانون، جامعة إربد الأهلية، ص ٨-٩.

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٢٠).

^٣ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٠).

ثالثاً: الحرمان الاجتماعي والاقتصادي.

تعاني فئات كثيرة في بعض المجتمعات من الحرمان الاجتماعي، ومرد ذلك لأسباب مختلفة عرقية أو دينية أو لغوية، فالحرمان الاجتماعي بصورة هذه يعني عدم قدرة مجتمع معين عن استيعاب فئة معينة استيعاباً كاملاً، يؤدي ذلك غالباً إلى عزلة تلك الفئة عن باقي أفراد المجتمع، مما يجعلها متفوقة على نفسها يسودها الشعور بالاغتراب، عندها تبدأ تلك الفئات الشاذة اجتماعياً وبدافع الحقد وخيبة الأمل إلى تشكيل مجموعات إرهابية تمارس أنشطتها سعياً نحو تغيير تلك الأوضاع المتردية إلى حال أفضل، وغالباً ما تنتج تلك المجموعات إلى اعتماد العنف وسيلة للتغيير للفت انتباه الآخرين لقضيتهم^١، وكذا الحرمان الاقتصادي، فإنه يشكل دافعاً - لا يمكن أن يغض البصر عنه - للعمليات الإرهابية، فالفقر والبطالة وشح الدخل، وعدم المساواة في توزيع الموارد والثروات، وفصل المجتمع الواحد إلى طبقات متباينة، طبقة تحظى بالنعيم والثروة، وأخرى تنظر لها وقد فقدت أبسط مقومات الرفاه، فالتخلص من الحرمان الاجتماعي والحرمان الاقتصادي عن طريق الإرهاب يعدّ فكرة مقبولة لذوي المحرومين.

إن من يمعن النظر في دراسة الأوضاع الاقتصادية للشعوب العربية والإسلامية، يجد أن الغني يزداد غنىً والفقير يزداد فقراً، وأن الثروة في أيدي فئة معينة من الناس لا تتجاوز ١٥% على الأكثر.

ومن المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد اعترفت بالفقر كمشكلة، وبينت أن الفقر يعدّ من العوامل السلبية التي تؤثر على العقيدة والأخلاق والسلوك وعلى تماسك الأسر وانتشار الجرائم، لذلك عملت الشريعة الإسلامية على علاج مشكلة الفقر من خلال فرض العمل للقادرين عليه، وبيان أن العمل عبادة يؤجر عليه، وأوجدت ركناً رئيساً من الدين يعمل على حل هذه المشكلة أيضاً وهو نظام الزكاة والصدقات، وحرّم الإسلام كنز المال وكره البخل والشح وشجع الإنفاق والكرم ضمن دائرة الإنفاق والكسب المشروع^٢.

^١ - حريز، الإرهاب السياسي، ص ١٩٥.

^٢ - انظر في ذلك:

- أبو يحيى، أسباب الإرهاب، ص ١٩-٢٠.

- أبو يحيى، محمد حسن، (١٩٨٩م)، اقتصادنا في ضوء الكتاب والسنة، ط ١، دار الثقافة، عمان، الأردن، ٩٧-٩١.

رابعاً: استبداد الفئات الحاكمة، وفقدان الثقة بهم من قبل شعوبهم.

كثيراً من الحكام قبل وصولهم سدة الحكم، ينظرون إلى الرعية بأنهم سيفعلون ويفعلون الكثير من أجل تنمية مجتمعاتهم ورفي أفرادها، ولكن للأسف فور وصولهم سلم السلطة يتكبرون لمبادئهم ويتحللون من دعوهم، بل ويخرج كثير من الحكام على الصلاحيات الدستورية المخولة لهم، فيبدأ الاستبداد والطغيان مما شكل دافعاً محورياً لقيام العنف ضد السلطة الحاكمة، وخير مثال على الإرهاب المتولد عن الظلم والاستبداد إرهاب الحركات الفوضوية، تلك الحركات التي ولدت حيث كان الشعب يئن من ظلم القيصر وأتباعه في روسيا، كان هذا الظلم والاستبداد هو المحرك الأول لذلك الإرهاب في تلك الفترة^١.

ويرى الدكتور أبو يحيى أن الأسباب الرئيسة لفقدان الثقة ما بين الشعوب والحكام ترجع لثلاثة أمور رئيسة هي^٢:

- ١- عدم العودة إلى تطبيق الإسلام على المرافق كافة (كل مجالات الحياة)، وقد ولد اليأس والقنوط عند الشباب، الأمر الذي أفقدهم الثقة بحكامهم.
- ٢- إدراك الشعوب أن الثقة بالحكام مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطبيق الإسلام، وهو مستحيل الحدوث في هذا الزمن، إذن فالثقة بهم مستحيلة أيضاً.
- ٣- إدراكهم أن الهزائم التي لحقت الأمة، مردها إلى فشل سياسية الحاكم في مجالات عدة، منها:

أ- احتلال فلسطين من قبل اليهود والصهيونية العالمية، بمساعدة أعداء الإسلام وعلى رأسهم الغرب وأمريكا.

ب- هزائم الجيوش العربية في حربها مع اليهود في فلسطين عام ١٩٤٨م و١٩٦٧م.

ج- جعل تحرير فلسطين على عاتق الفلسطينيين فحسب، وهذا خلاف ما يقتضي به الإسلام، إذ أن تحرير أراضي المسلمين من الاغتصاب، كفاح مقدس وأمانة في عنق كل مسلم في مشارق الأرض ومغاربها، وهو فرض عين بضوابط معهودة ومعروفة.

د- ويرى الدكتور كمال خطاب، أن من الأسباب الرئيسة للإرهاب أيضاً، انعدام العدالة الاجتماعية، إذ بانعدامها تقع الفوضى، وينمو الشعور بالظلم، مما يشكل

^١ - أبو يحيى، أسباب الإرهاب، ص ١٨.

^٢ - المرجع السابق، ص ١٨-١٩.

دافعا رئيسا لبعض الطوائف -التي تطالب بالعدالة- للقيام ببعض أعمال العنف، والتي تشكل إرهابا ضد الآخرين، حينما لا تجد سبيلا حسب اجتهادها لإقامة العدل سوى أعمال العنف.

خامساً: الدوافع العنصرية والدينية.

من الدوافع الرئيسية لقيام حركات المقاومة في أنحاء المعمورة، الدوافع العنصرية التي تولد الحقد والكراهية لدى بعض الطوائف ضد عناصر عرقية أو دينية، الأمر الذي يحمل معه موجات متفرقة من وقت لآخر تتسم بالعنف والإرهاب، حيث تبدأ عمليات العنف بقصد التضييق على حركة فئة أو طائفة معينة لينتهي الأمر بعد ذلك إلى محاولة استئصال الطائفة بأسرها، مثال ذلك: أن جماعات (اكلوكولوس كلان) في الولايات المتحدة الأمريكية تقوم نشاطاتها الإرهابية على القضاء على العنصر الأسود من السكان، لأن العرق الأبيض هو الوحيد الذي يستحق البقاء لما يحمل من ميزات تفارقه بعيداً عن العرق الأسود^١.

وأيضاً يصح ان ينطبق المثال على الجماعات اليهودية الصهيونية المقيمة في فلسطين المحتلة، والتي تحاول جاهدة القضاء على كل ما هو مسلم أو عربي في فلسطين.

أما ما يخص الدوافع الدينية، فإن الأمر يظهر بجلاء، مع وجود الخلافات العقيدية والمذهبية، فحيثما تتركز أقلية دينية في منطقة معينة وتمارس طقوس عقائدها وعبادتها على وجه يكون متعارضاً ومخالفاً للشعائر والطقوس للأغلبية من السكان، فإن نشوء بؤرة الإرهاب والعنف للقضاء على الفئة الأضعف هو أحد السبل المتاحة لحل هذه المشكلة، التي ترجع إلى عدم احتواء أهل الدين الآخر (أهل الكتاب فقط) أو إلى عدم التحلي بأدب الخلاف بين أصحاب المذاهب المختلفة في نفس الديانة، العنف والتعصب الديني يعتبر دافعا رئيسا للإرهاب. وأظن ان ما قام بأوروبا بسين (الكاثوليك) و (البروستنت) خير مثال على هذا الدافع.

^١ - مختار، مطبع، (١٩٩٠م)، (محاولة في تحديد مفهوم الإرهاب وممارسته من خلال النموذج الأمريكي)، مجلة الوحدة، العدد ٦٧، ص ٨١.

سادساً: وجود بؤرة التوتر في مختلف مناطق العالم.

لا ينكر أحد أن بؤرة التوتر في العالم أخذت بالازدياد لعوامل مختلفة، منها: حب السيطرة على الخيرات والثروات ومنها إظهار القوة وبسط النفوذ. ومن المعلوم أن بؤرة التوتر تساهم إلى حد كبير في قيام العديد من الأنشطة الإرهابية التي تمارسها بعض الجماعات سعياً للتخلص من الأوضاع السيئة ووضع حد لنهاية المعاناة.

وبؤر التوتر في العالم كثيرة ودوافع التوتر متعددة، ومثال بؤر التوتر في هذا العالم، الشرق الأوسط، حيث فلسطين والعراق المحتلان، والشيشان في أوروبا، وشرق آسيا حيث أفغانستان، وجنوب السودان وتيمور في أفريقيا وغيرها.

ومثال الإرهاب المتولد من بؤرة التوتر في هذا العالم، قيام حركتي حماس والجهاد في فلسطين المحتلة بأعمال مقاومة مشروعة، لوضع حد لنهاية معاناة الشعب الفلسطيني الرازخ تحت الاحتلال، حيث قامت هذه الجماعات بإيفاد أشخاص محملين بالمتفجرات إلى الأسواق العامة والحافلات، حيث ينسفون ما حول أجسادهم من متفجرات بغية طرد المحتل وإخافته، وتوليد الفرع بين صفوفه، وهو عمل إرهابي لا شك في نظر من لا يرى حقاً لأهل فلسطين فيها، بينما يرى أهل الفقه الإسلامي وكل منصف بهذا العالم، أن الحكم بجواز هذه العمليات المسماة بالعمليات الاستشهادية لا الانتحارية كما يسميها البعض وأن منفذها شهيد محتسب عند الله تعالى.

بينما بالمقابل، ما يقوم اليهود بصنعه بأهل فلسطين، من تشريد وتدمير للبيوت واغتيال لأفراد الشعب المناضل، وحرمان لأبسط حقوق الإنسان، أقول هذا العنف غير المشروع والإرهاب على حقيقته، وهو ما ترفضه الشريعة الإسلامية وتأباه أبسط حقوق الإنسان.

سابعاً: دوافع تتعلق بعدم الشرعية للسلطة الحاكمة وافتقار الممارسة الديمقراطية.

من المبادئ الثابتة والمتعلقة بنظام الحكم في الإسلام الشورى، يقول تعالى أمراً رسوله محمد ﷺ: **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^١**.

وقوله تعالى مادحاً أهل الإيمان من أصحاب رسول الله ﷺ ومن يصنع مثلهم

وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ^٢.

^١ - سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

^٢ - سورة آل عمران، الآية رقم (١٥٩).

فالإسلام وبكل صراحة يدعو إلى حرية الرأي والفكر معاً، ويعدها من الحقوق الأساسية لكل مواطن يقطن حدود دولة الإسلام.

ومن الحقوق المسلمة في الشريعة الإسلامية أن تختار الأمة من يحكمها ويتولى الإمامة فيها، وكذا يشمل ذلك أهل الحل والعقد فهم من يسعى لإيجاد آلية تخدم الشرع بتتصيب إمام للمسلمين.

فالمسلم حرّ في رأيه واختياره، ولا يجوز التأثير عليه بأن يختار عكس رغبته (بشرط أن لا يتعارض رأيه واختياره مع الشرع)، لأنه بهذا الفعل يعدم الناس حقوقهم، فلك أن تختار النائب الذي تريد وفقاً لمصلحة الوطن والدين معاً لأنهما لا يتعارضان بالأصل، أما التأثير على حرية الاختيار، فهذا انتهاك واضح صريح لأبسط حقوق الإنسان، لكن للأسف تدخل المال من جهة، والإكراه بقوة النفوذ من جهة أخرى، للتأثير على حرية المواطن في كثير من بلدان العالم، ليتقدم بعد ذلك غير الكفو على الكفو.

ومثال ذلك عندما أجريت الانتخابات في الجزائر بلد المليون شهيد، وتقدمت فيها جبهة الإنقاذ الإسلامي تحت مظلة الديمقراطية باختيار الشعب ممثليه، فلما ظهرت النتائج الأولية لصالح جبهة الإنقاذ، أفسد النظام الحاكم عملية الانتخابات وألغيت النتائج، وتدهورت الأمور إلى أعمال عنف لا زالت ظاهرة لليوم.

نخلص إلى أن الديموقراطية المزيفة، وانتقاد نظام الحكم القائم للشرعية، وعدم توافر المساندة والتأييد الشعبي، كل ذلك يؤدي لقيام ظروف مناسبة لأجواء العنف والإرهاب لإحداث تغيير إلى الأحسن ورفع الظلم وخيبة الأمل بعيداً.

وفي ختام هذا المبحث، ينبغي التشديد مرة أخرى على أن ما سبق لا يمثل إحاطة شاملة بكل أسباب ودوافع الإرهاب، فهناك أسباب أخرى مثل رفض الحوار والتسرع بإصدار الفتوى من غير النقاش، وانتشار أنصاف المتعلمين، أما ما أوردته فهو له دور رئيس في إثارة موجات العنف المولدة للإرهاب.

المبحث الثالث:

موقف الفقه الإسلامي من الإرهاب

إن الشريعة الإسلامية ترفض العنف بكل أشكاله، وسيلة للتفاهم، لذا فإخافة الناس وإرهابهم، بغية الوصول لأهداف غير نبيلة باستخدام وسائل العنف، من الأمور المتفق على حرمتها شرعا وقانونا.

وفي بلد الهاشميين، تبلورت الكثير من الأفكار التي تحارب الإرهاب وتدعو لإيقافه، حفظا لأمن البشرية جمعاء، مما أنتج رسالة عالمية تظهر قيم الإسلام السامية في الشريعة الإسلامية، سميت هذه الرسالة برسالة عمان السمحة.

يعمل عميد آل البيت الهاشمي جلالة الملك عبدالله الثاني، على نشر مضمون هذه الرسالة لشتى أرجاء العالم، ليعلم العالم أجمع، أن جوهر الإسلام وحقيقته تدور حول إقامة العدل ومنع الظلم. . . ومن صور منع الظلم، قمع الإرهاب ونبذ العنف.

ومما جاء في رسالة عمان السمحة:

"إن الإسلام يقوم على مبادئ أساسها: توحيد الله والإيمان برسالة نبيه، والارتباط الدائم بالخالق بالصلاة، وتربية النفس وتقويمها بصوم رمضان، والتكافل بالزكاة، ووحدة الأمة بالحج إلى بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلا، وبقواعده الناظمة للسلوك الإنساني بكل أبعاده، صنع عبر التاريخ أمة قوية متماسكة وحضارة عظيمة، وبشر بمبادئ وقِيم سامية تحقق الخير للإنسانية والوحدة للجنس البشري، وأن الناس متساوون في الحقوق والواجبات، والسلام، والعدل، وتحقيق الأمن الشامل والتكافل الاجتماعي، وحسن الجوار، والحفاظ على الأموال والممتلكات، والوفاء بالعهود، وغيرها، وهي مبادئ تؤلف بمجموعها قواسم مشتركة بين أتباع الديانات وفئات البشر، ذلك أن أصل الديانات الإلهية واحد، والمسلم يؤمن بجميع الرسل ولا يفرق بين أحد منهم، وأن إنكار رسالة أي واحد منهم خروج عن الإسلام، مما يؤسس قاعدة واسعة للالتقاء مع المؤمنين بالديانات الأخرى على صعيد مشترك في خدمة المجتمع الإنساني دون مساس بالتميز العقدي والاستقلال الفكري، مستندين في هذا كله إلى قوله تعالى: "أَمَّنَ الرَّسُولُ

بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُفَّهِ وَرُسُلِهِ لَا تَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

غَفَرَآتِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ"^١، وكرم الإسلام الإنسان دون النظر إلى لونه أو جنسه أو دينه، قال تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ"^٢، وقد أكد الإسلام أن منهج الدعوة إلى الله تعالى يقوم على الرفق واللين، يقول تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"^٣، ويرفض الغلظة والعنف في التوجيه والتعبير "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ"^٤، وقد بين الإسلام أن هدف رسالته هو تحقيق الرحمة والخير للناس أجمعين، قال تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"^٥.

وفي الوقت الذي دعا فيه الإسلام إلى معاملة الآخرين بالمثل، حث على التسامح والعفو للذين يعبران عن سمو النفس "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ"^٦. وقدر كذلك الإسلام مبدأ العدالة في معاملة الآخرين وصيانة حقوقهم وعدم بخس الناس أشيائهم "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ"^٧. وأوجب الإسلام احترام المواثيق والعهود والالتزام بما نصت عليه، وحرّم الغدر والخيانة، قال تعالى: "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلَهُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَلِمًا"^٨.

وأعطى للحياة منزلتها السامية فلا قتال لغير المقاتلين، ولا اعتداء على المدنيين المسالمين وممتلكاتهم، أطفالا في أحضان أمهاتهم وتلاميذ على مقاعد الدراسة وشيوخا ونساء، فالاعتداء على حياة إنسان بالقتل أو الإيذاء أو التهديد، اعتداء على حق الحياة في كل إنسان وهو من أكبر

^١ - سورة البقرة، الآية رقم (٢٨٥).

^٢ - سورة الإسراء، الآية رقم (٧٠).

^٣ - سورة النحل، الآية رقم (١٢٥).

^٤ - سورة آل عمران، الآية رقم (١٥٩).

^٥ - سورة الأنبياء، الآية رقم (١٠٧).

^٦ - سورة الشورى، الآية رقم (٤٠).

^٧ - سورة النساء، الآية رقم (٥٧).

^٨ - سورة النحل، الآية رقم (٩١).

الآثام، لأن حياة الإنسان هي أساس العمران البشري، يقول تعالى: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا"^١.

والدين الإسلامي الحنيف قام على التوازن والاعتدال والتوسط والتيسير وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لِيَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً"^٢، فهذا الدين الحنيف ما كان يوماً إلا حرباً على نزعات الغلو والتطرف والتشدد، ذلك أنها حجب للعقل عن تقدير سوء العواقب والاندفاع الأعمى خارج الضوابط البشرية ديناً وفكراً وخلقاً، وهي ليست من طباع المسلم الحقيقي المتسامح المنشرح الصدر، والإسلام يرفضها -مثلما ترفضها الديانات السماوية السمحة جميعاً- باعتبارها حالات ناشئة وضروباً من البغي، كما أنها ليست من خواص أمة بعينها، وإنما هي ظاهرة عرفتها كل الأمم والأجناس وأصحاب الأديان إذا تجمعت لهم أسبابها، ونحن نستنكرها وندينها اليوم كما استنكرها وتصدى لها أجدادنا عبر التاريخ الإسلامي دون هوادة، وهم السذبن أكذوا، مثلما نؤكد نحن، الفهم الراسخ الذي لا يتزعزع بأن الإسلام دين أخلاقي الغايات والوسائل، يسعى لخير الناس وسعادتهم في الدنيا والآخرة، والدفاع عنه لا يكون إلا بوسائل أخلاقية، فالغاية لا تبرر الوسيلة في هذا الدين.

والأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هي السلم، فلا قتال حيث لا عدوان وإنما المودة والعدل والإحسان "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"^٣، ويقول تعالى: "فَإِنْ ائْتَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ"^٤.

هذا ويستنكر المسلمون ديناً وأخلاقاً، المفهوم المعاصر للإرهاب، والذي يراد به الممارسات الخاطئة أياً كان مصدرها وشكلها، والمتمثلة في التعدي على الحياة الإنسانية بصورة باغية متجاوزة لأحكام الله، تروغ الأمنيين وتعدي على المدنيين المسالمين، وتجهز على الجرحى، وتستخدم الوسائل غير الأخلاقية، من تهديم العمران واستباحة المدن ولا تقتلوا النفس

^١ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٢).

^٢ - سورة البقرة، الآية رقم (١٤٣).

^٣ - سورة الممتحنة، الآية رقم (٨).

^٤ - سورة البقرة، الآية رقم (١٩٣).

التي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ^١، وكذلك رأى الإسلام أن وسائل مقاومة الظلم وإقرار العدل تكون مشروعة بوسائل مشروعة، لذا فالإسلام يدعو الأمة للأخذ بأسباب المنعة والقوة لبناء الذات والمحافظة على الحقوق، ونعي أن التطرف تسبب عبر التاريخ في تدمير بنى شامخة في مدنيات كبرى، لذا فالتطرف بكل أشكاله غريب عن الإسلام الذي يقوم على الاعتدال والتسامح. ولا يمكن لإنسان أنار الله قلبه أن يكون مغالياً متطرفاً. وفي الوقت نفسه يستهجن المسلمون حملة التشويه العاتية التي تصور الإسلام على أنه دين يشجع العنف وبؤسس للإرهاب، لذا فالدعوة للمجتمع الدولي للعمل بكل جدية على تطبيق القانون الدولي، واحترام المواثيق والقرارات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة (طبعاً وبدون نقاش على أن لا يتعارض شيء مما ذكر مع أحكام الشريعة الإسلامية)، وإلزام كافة الأطراف القبول بها ووضعها موضع التنفيذ، دون ازدواجية في المعايير (كما تصنع الولايات المتحدة مع دولة الاحتلال الصهيوني) لضمان عودة الحق إلى أصحابه وإنهاء الظلم، لأن ذلك من شأنه أن يكون له سهم وافر في القضاء على أسباب العنف والغلو والتطرف^٢.

إن رسالة عمان هذه تبين حقيقة الإسلام السمحة، ونبذ للتعنف، والإرهاب كوسيلة للاتصال مع الآخرين، وهي بنفس الوقت تظهر مدى حرص أهل الشريعة الإسلامية على علاقات حسن الجوار والتسامح مع الآخرين، بإظهار أن الأصل بعلاقة المسلمين بغيرهم السلم لا الحرب واللين لا العنف، وهي تثبت كذلك أن من يحمل الفكر المنحرف الطائش لا يمثل الإسلام وأهله وإن كان يدعي الإسلام، لأن الإسلام رسالة عالمية لعموم البشر.

وبعد، فإن مقصد هذا البحث بيان الأحكام المتعلقة بالإرهاب من الناحية الشرعية، وسيكون ذلك من خلال بيان أحكام الحراية، وقد قمت بتقسيم هذا المبحث إلى خمسة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الحراية وحكمها.

المطلب الثاني: شروط الحراية.

المطلب الثالث: أدلة ثبوت الحراية.

المطلب الرابع: عقوبة الحراية.

المطلب الخامس: دور الدولة الإسلامية في مكافحة الإرهاب.

^١ - سورة الأنعام، الآية رقم (١٥١).

^٢ - رسالة عمان السمحة - المملكة الأردنية الهاشمية - رمضان من عام ٢٠٠٤م، (بتصرف). بأمر من جلالة الملك عبد الله الثاني عميد آل البيت، وقد أمر بنشر الرسالة في شتى أنحاء العالم لإكساء حملة تشويه الإسلام.

المطلب الأول:

حقيقة الحرابة وحكمها

الفرع الأول: حقيقة الحرابة.

أولاً: معنى الحرابة لغة.

الحرابة نقيض السلم، قال الأزهرى: "أنتوا الحرب، لأنهم ذهبوا بها إلى المحاربة"، والحرب: أن يسلب الرجل مال غيره، من حربه يحربه حرباً: إذا أخذ ماله وتركه بلا شيء^١.
ثانياً: الحرابة اصطلاحاً.

والحرابة في اصطلاح الفقهاء أخذت معاني متقاربة.

إذ يعرفها الحنفية بأنها: "الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة، على وجه يمتنع المارة عن المرور وينقطع الطريق، سواء كان القطع من جماعة أو من واحد بعد أن يكون له قوة القطع -أي قطع الطريق"^٢.

وعرفها المالكية بقولهم: الحرابة هي إخافة الناس في الطريق بقصد منعهم من السلوك فيها، أو بقصد أخذ مالهم، أو بقصد الغلبة على الفروج^٣.

بينما عرفها الحطاب في مواهب الجليل بأنها: "الخروج لإخافة سبيل، أو لأخذ مال محترم، بمكابرة قتال، أو خوفاً، أو ذهاب عقل، أو قتل خفية، أو لمجرد قطع الطريق، لا لإمرة، ولا لنائرة، ولا عداوة"^٤.

وعرفها الشافعية: "الحرابة أو قطع الطريق هو البروز لأخذ المال، أو لقتل أو إرهاب مكابرة اعتماداً على الشوكة مع البعد عن الغوث"^٥.

وذكر ابن قدامة في المغني: "المحاربون هم الذين يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء، فيغصبونهم المال مجاهرة، وقال أكثر أصحابنا: وتصح الحرابة في كل مكان"^٦.

فالمحارب إذن، من خرج في سبيل الناس، لإخافتهم أو لقتالهم أو لأخذ مالهم أو ترويعهم وتهديدهم، أو إذهاب عقلهم أو اغتيالهم على غرة أو لقطع الطريق عليهم.

^١ - ابن منظور، لسان العرب، ج ١، ص ٢٠٣.

^٢ - الكاساني، البدائع الصناعات، ج ٧، ص ٩٠.

^٣ - الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٤، ص ٣٤٨.

^٤ - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٣١٤.

^٥ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠.

^٦ - ابن قدامة، المغني، ج ١٢، ص ٤٧٤.

والحرابة كما هو معلوم تسمى قطع الطريق أيضاً، ويسمى البعض بالسرقة الكبرى، يقول الفقيه البابرقي صاحب العناية في تفسيره لسبب تسمية الحرابة بالسرقة الكبرى: "واعلم أن قطع الطريق يسمى (سرقة كبرى)، وأما التسمية بالسرقة فلأن قاطع الطريق يأخذ المال سرا ممن إليه حفظ الطريق وهو الإمام الأعظم أو نوابه، وأما التسمية ب (الكبرى) فلأن ضرر قطع الطريق على أصحاب الأموال وعلى عامة المسلمين بانقطاع الطريق، بينما السرقة الصغرى المعروفة ضررها يخص أصحاب الأموال فقط".^١

وقبل بيان حكم الحرابة (الإرهاب)، لابد من إظهار مواطن الاتفاق والاختلاف بين سادتنا الفقهاء رحمهم الله، إذ أنهم لم يكونوا على سنن واحد عند تناولهم لمفهوم الحرابة والمحارب.

أولاً: مواطن الاتفاق.

ذهب الحنفية^٢ والمالكية^٣ والشافعية^٤ والحنابلة^٥ إلى أن المحارب من يخرج بعيداً عن العمران المعهود، بقصد إخافة السبيل أو أخذ أموال الناس أو قتالهم أو تهديدهم باستعمال السلاح، سوء أكانت هذه الأفعال بوضوح النهار أو تحت ظلام الليل.

ثانياً: مواطن الاختلاف.^٦

أ- إخافة السبيل هل تعتبر شرطاً لتحقيق الحرابة؟

يرى جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة وبعض من المالكية، أن إخافة السبيل شرط لتحقيق الحرابة، بينما يرى جمهور المالكية أن مجرد الخروج لسلب أموال الناس أو قتالهم كاف لتكوّن جريمة الحرابة، وإن لم يحدث قطاع الطرق إخافة للناس.

ب- اختلف الفقهاء في اشتراط تعذر الغوث من قطاع الطرق، لتحقيق الحرابة، حيث ذهب الحنفية والمالكية والشافعية ورواية عند الحنابلة، إلى أن تعذر الغوث شرط للحرابة، بينما ذهب الحنابلة في رواية ثانية إلى عدم اعتبار تعذر الغوث شرطاً لتحقيق الحرابة.

^١ - البابرقي، أكمل الدين محمد بن محمود (ت ٧٨٦هـ)، شرح العناية على الهداية، مطبوع على هامش الهداية، ط ١، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، (١٣١٥هـ)، ج ٤، ص ٢٨٦.

^٢ - المرغاني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح البداية، المكتبة الإسلامية، بيروت، ج ٢، ص ١٣٤.

^٣ - الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٤، ص ٣٤٨.

^٤ - الشربيني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ١٨١.

^٥ - ابن مفلح، الفروع، ج ٦، ص ١٣٧.

^٦ - السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ١٩٥. - المواق، التاج والإكليل، ج ٦، ص ٣١٦.

- الشربيني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠. - ابن قدامة، المفتي، ج ٩، ص ١٢٥.

ج- يشترط الحنفية والحنابلة لتحقيق الحراية، أن يكون مع المحارب سلاح أو ما هو في حكم السلاح، خلافا للمالكية والشافعية، الذين يرون أن الحراية تتحقق حتى مع عدم وجود السلاح مع المحارب ما دام (أي المحارب) قادرا على استخدام أعضائه بدنه في تحقيق مراده^١.

د- خروج المحارب لإخافة السبيل دون سواء، من قتل أو اخذ مال، هل تعد تلك الصورة حراية أم لا؟ على أنها حراية ومن قصد الإخافة فقط محارب، تبني هذا الرأي كل من الحنفية والمالكية والشافعية، خلافا للحنابلة الذين يرون أن من قصد إخافة السبيل فقط لا يعد محارباً.

هـ- هل يشترط في الخارجين لقطع سبيل الناس أن يكونوا جماعة لتحقيق المحاربة؟ أم تحقيق الحراية إن كان الخارج واحداً فقط؟

يرى جمهور الحنفية^٢ والمالكية^٣ والشافعية^٤ والحنابلة^٥، أن الحراية لا يشترط لتحقيقها خروج الجماعة، بل تتحقق ولو كان الخارج واحداً، بشرط أن يتواجد معه سلب المال وإخافة السبيل أو القتل والتهديد، وهو بخلاف قول بعض الحنفية الذين يرون أن الحراية لا تتحقق إلا بخروج جماعة، والعلة في عدم اعتبارها (أي الحراية) بخروج الواحد لعجزه عن قطع الطريق بالمغالبة والمكابرة.

و- فقهاؤنا اختلفوا كذلك في اشتراط المجاهرة أم الخفية في أشخاص الخارجين حتى تقوم أركان الحراية؟

فذهب لاشتراط المجاهرة في إخافة السبيل أو قتل الناس أو سلب أموالهم جمهور الشافعية والحنابلة، لأن من الشروط الواجب توفرها في المحارب أن يأتي فعله مجاهرة، فيما ذهب الحنفية والمالكية وبعض الشافعية والحنابلة إلى تحقق الحراية في الخروج خفية^٦.

^١ - السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ١٩٦.

- النسوكي، حاشية النسوكي، ج ٤، ص ٣٤٨-٣٤٩.

- الشربيني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ١٨١-١٨٢.

- ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٥.

^٢ - لكاساني، بدائع الصنعة، ج ٧، ص ٩٠.

^٣ - المواق، التاج والإكليل، ج ٦، ص ٣١٦.

^٤ - ابن مفلح، الفروع، ج ٦، ص ١٣٨.

^٥ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ١٤٩.

^٦ - السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ١٩٨-١٩٩.

- الشربيني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠-١٨٣.

- النسوكي، حاشية النسوكي، ج ٤، ص ٣٤٨-٣٥٤.

- ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٥-١٢٨.

الفرع الثاني: حكم الحراية.

اتفق الفقهاء كافة على عدم مشروعية الحراية وعلى حرمتها (وفي حكمها الإرهاب)،
وأنها من كبائر الذنوب، والأصل في تحريمها ووجوب العقاب على مرتكبيها، قوله تعالى: "إِنَّمَا
جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُنَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ
يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٢٣) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ قَبْلُ أَنْ تُنَادُوا عَلَيْهِمْ
فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ".

وقوله تعالى: "يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ".

أي: يحاربون أولياء الله، ويحاربون الرسول وأولياءه. والمراد بالمحاربة (طبعاً المجازية
لأن الحقيقة ممتعة) هنا المخالفة لأمر الله ورسوله ﷺ وخص قطاع الطريق باسم المحاربة لله
تعالى ولرسوله لخروجهم ممتعين بقوتهم وشوكتهم ومخالفين لأمر الله وشرعه في حفظ حقوق
الناس وعدم الاعتداء عليها، ولم يسم بذلك كل عاص لله تعالى، إذ ليس هو بهذه المنزلة من
العصيان والامتناع وإظهار المغالبة في أخذ الأموال، ويصح أيضاً إطلاق لفظ المحارب لله
ورسوله على من عظمت سريرته بالمجاهرة بالمعصية وإن كان من عداد المسلمين، ومعصية
قطاع الطريق عظيمة فأطلق عليهم اسم المحاربين لله ولرسوله ﷺ.^١

وقد وردت نصوص من السنة تحرم ترويع المسلمين وإخافتهم وهي معاني متضمنة
بالحراية منها:

١- ما نقل عن عامر بن ربيعة ﷺ: "أن رجلاً أخذ نعل رجل، فغيبها وهو يخرج، فذكر

لرسول الله ﷺ، فقال: "لا تروعوا المسلم، فإن روعة المسلم ظلم عظيم".^٢

^١ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٣-٣٤).

^٢ - الجصاص، أحمد بن علي الرازي، (١٣٣٥هـ)، أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ج ٢، ص ٤٠٦.

- الرازي، الفخر، (١٣٥٦هـ)، التفسير الكبير، المطبعة المصرية، القاهرة، ج ١٢، ص ٢١٤.

^٣ - الهيثمي، علي بن أبي بكر (٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، ١٠م، دار الريان، القاهرة، ١٤٠٧هـ، ج ٦، ص ٢٥٣، باب فيمن أخاف مسلماً فيه عاصم بن عبيد الله وهو ضعيف.

المطلب الثاني:

شروط الحرابة

لا تقوم جريمة الحرابة ولا تتحقق إلا إن توافرت بها شروط معينة، ذكرها فقهاؤنا، منها ما يختص بالمحارب، ومنها ما يشترط في المعتدى عليه، ومنها ما يشترط في المال المأخوذ إذا أخذ فيها مال الغير، ومنها ما يشترط في الموضع الذي تمارس فيه جريمة الحرابة.

الفرع الأول: شروط المحارب.

اشترط الفقهاء في المحارب شروطاً عدة، هي ما يلي:

أولاً: البلوغ والعقل.

قاطع الطريق الذي يقوم أو يشترك بجريمة قطع الطريق، يشترط فيه أن يكون بالغاً عاقلاً، لأن شرط التكليف البلوغ والعقل، فإن كان القاطع صبياً أو مجنوناً، فلا حد عليهما، لأن الحد عقوبة فيستدعي جنائية، وفعل الصبي والمجنون لا يوصف بأنه جنائية، ولهذا لم يتعلق به حد السرقة فكذا هذا^١.

والدليل فيما ذهبنا إليه ما روى عن علي بن أبي طالب عليه السلام أن رسول الله ﷺ، قال:

«رفع القلم عن ثلاث، عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ»^٢.

إذن فإن كان المحارب مجنوناً أو صبياً فلا حد عليه ويعاقب، ويضمن في ماله ما أخذ من أموال الغير، ودية قتله على عاقلته.

ثانياً: القوة والمنعة.

يشترط في قاطع الطريق أو قطاع الطريق القوة والمنعة، أي القوة على قطع الطريق، والمنعة - أي يمنعون من يقصدهم من التقدم إليهم وأخذهم والغلبة عليهم - قال ابن عابدين في حاشيته: «ومن شروط قطع الطريق كونه ممن له قوة ومنعة»^٣. وفي (الفتاوى الهندية) عند الحنفية: «أن يكون لهم - أي قطاع الطريق - شوكة ومنعة بحيث لا يمكن للمارة المقاومة معهم»^٤.

^١ - الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٩١.

^٢ - الحاكم، المستدرک، ج ١، ص ٢٥٨. الحديث صحيح، الألباني، صحيح الجامع الصغير، حديث رقم ٣٨١٢، ج ١، ص ٦٥٩.

^٣ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١١٣.

^٤ - مجموعة علماء، الفتاوى الهندية، الفتاوى المالكية، تأليف جماعة من علماء الهند بتكليف من السلطان أبي المظفر محي الدين محمد، وفقاً للمذهب الحنفي، المطبعة الأميرية سمر ١٣١٠ هـ، ج ٢، ص ١٨٦.

ثالثاً: حمل السلاح.

ذكر ابن قدامة المقدسي في مغنيهِ في شروط قطع الطريق: "أن يكون معهم سلاح (يقصد قطاع الطريق)، فإن لم يكن معهم سلاح فهم غير محاربين، لأنهم لا يمنعون من يقصدهم، ولا نعلم في هذا خلافاً"^١، وقد نص أيضاً على شرط السلاح المالكية^٢.

أما الشافعية فذهبوا إلى عدم اشتراط السلاح، يقول الشريبي: " فالواحد - أي قاطع الطريق - ولو أنثى، إذا كان له فضل قوة يغلب بها الجماعة، وتعرض للنفس وللمال مجاهرة مع البعد عن الغوث، فهو قاطع. وكذا الخارج بغير سلاح إن كان له قوة يغلب بها الجماعة، ولو باللكز والضرب بجمع الكف"^٣، ووافق الشافعية فيما ذهبوا إليه من عدم اشتراط السلاح الظاهرية^٤.

رابعاً: المجاهرة.

ويشترط في المحارب أن يرتكب جريمته (مجاهراً) بها غير مستخف بها، فهو يأخذ المال من المارة في الطريق على وجه المغالبة والقهر ولو بقتال المجني عليه، أو المجني عليهم وهم المسمون بالمقطوع عليه أو المقطوع عليهم.

وعلى هذا لو أخذ المال من المقطوع عليه خفية فهو سارق وليس بمحارب ولا قاطع طريق، ولو أخذ المال على وجه الاختطاف وهرب به، فهو منتهب وليس بقاطع طريق^٥، فظهر أن ما يميز الحراية عن السرقة والجرائم المشابهة المجاهرة والمغالبة .
خامساً : الذكورة.

اختلف الفقهاء في اعتبارها على مذهبين:

أ- ذهب المالكية^٦ والشافعية^٧ والحنابلة^٨ والظاهرية^٩، إلى عدم اشتراط الذكورة في قاطع الطريق فالذكر والأنثى في ذلك سواء، ومستندهم في ذلك أن نصوص الكتاب والسنة في تحريم الحراية عامة، لم تفرق بين ذكر وأنثى، وقالوا أيضاً: أن الأنثى تقطع في السرقة، فلزمها حكم المحاربة كالرجل^{١٠}.

^١ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٥.

^٢ - ابن حزي، محمد بن احمد، قوانين الأحكام الشرعية ومستل الفروع الفقهية، دار العلم للملايين، بيروت، ص ٣٩٢.

^٣ - الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠.

^٤ - ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ١١، ص ٣٠٨.

^٥ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٥.

^٦ - الخطاب، مواهب الجليل بشرح مختصر خليل، ص ٣١٤.

^٧ - الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠.

^٨ - البهوتي، منصور بن إبراهيم الحنبلي، كشف القناع، على متن الإقناع، المطبعة الشرقية بمصر، (١٣١٩هـ)، و متن الإقناع تأليف

شرف الدين المقدسي، ج ٦، ص ١٤٩.

^٩ - ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ١١، ص ٣٠٧.

^{١٠} - الشريبي، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠.

ب- وذهب الحنفية في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة^١ إلى اشتراط الذكورة في قاطع الطريق، فإن كان بين قطاع الطريق امرأة، فتولت القتل وأخذ المال دون الرجال، فلا حد عليها، وذلك لأن الخروج على المارة على وجه المحاربة لا يتحقق من النساء عادة، لرقّة قلوبهن، وضعف بتيتهن، فلا يكن من أهل الحاربة، ولهذا فلا يقتلن في دار الحرب.

وما نراه في هذا الشرط، أن مذهب الجمهور أوجه، وتتأسقه مع النصوص أفضل، ثم حال المرأة اختلف من زمانهم لزماننا، وبهذا فالمرأة كالذكر إن شاركت في الحاربة، بإقامة الحد عليهم.

وللفائدة وقبل نهاية هذا الفرع أنكر أن الفقهاء لا يشترطون لتحقيق جريمة قطع الطريق أن يقوم بها أكثر من واحد، فهذه الجريمة تقع من قاطع واحد أو أكثر وبهذا صرح فقهاؤنا - رحمهم الله:

يقول ابن عابدين: "لا يشترط كون القاطع جماعة"^٢. ويقول الشربيني: "فألوأحد - أي قاطع الطريق - ولو أنشئ إذا كان له فضل قوة يغلب بها جماعة، وتعرض للنفس والمال مجاهرة مع البعد عن الغوث فهو قاطع"^٣.

الفرع الثاني: شروط المقطوع عليه (المحارب).

من هو المقطوع عليه:

المقطوع عليه هو المجني عليه في جريمة الحاربة (سواء كان المجني عليه فرداً أو جماعة)، حيث يعتدي عليه قطاع الطريق بأخذ ماله جبراً ومغالبة وجهاراً، وربما قتلوه لأخذ ماله، ويجب تحقق شرطين فيه:

الأول: أن يكون معصوم المال والدم، والثاني: أن تكون يده على المال المأخوذ منه أو المراد أخذه منه يداً محترمة شرعاً - أي يداً صحيحة مثل يد الأمانة.

الشرط الأول: أن يكون معصوم الدم والمال.

بمعنى أنه لا يجوز الاعتداء عليه بحكم الشرع، وهذا هو مال المسلم والذمي، أما المسلم فقد استفاد العصمة لنفسه وماله بإسلامه، وأما الذمي فقد استفاد العصمة لنفسه وماله بعقد الذمة. أما المستأمن فيقول الحنفية عنه: "فإن كان المقطوع عليه حربياً

^١ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٩١.

^٢ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١١٣.

^٣ - الشربيني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ١٨٠.

مستأمناً لا حد على القاطع، لأن مال الحربي المستأمن ليس بمعصوم مطلقاً، بل في عصمته شبهة العدم، لأنه من أهل دار الحرب، وإنما العصمة بعارض الأمان مؤقتة إلى غاية العود إلى دار الحرب، فكان في عصمته شبهة الإباحة فلا يتعلق الحد بالقطع عليه، كما لا يتعلق بسرقة ماله بخلاف الذمي، لأن عقد الذمة أفاد له عصمة ماله على التأبيد^١.

وفي سرقة مال المستأمن، يقول السرخسي في مبسوطه: "ولا يقطع السارق من مال الحربي المستأمن عندنا استحساناً، وفي القياس يقطع، وهو قول زفر، لأن ماله محرز بدارنا فإنه معصوم كمال الذمي"^٢.

وتوجيه كلام زفر الحنفي: أن قاطع الطريق يقام عليه حد الحرابة، إذا أخذ مال المستأمن، وهو ما نميل إليه لإقامة العدل، ومستندنا في ذلك أن مال المستأمن معصوم بالأمان المؤقت بالدخول لدار الإسلام، فما دام مقيماً في دار الإسلام بأمان مشروط بمدة معينة ولم تنته المدة فإن ماله معصوم، فمن اعتدى عليه بقطع الطريق أثناء أمانه فيجب إقامة الحد عليه.

وتوافق رأي المالكية مع باقي العلماء من الحنفية وغيرهم، باشتراط العصمة وجعلها للمسلم والذمي^٣.

وأما عند الشافعية فإن الأمر لا يختلف عن سابقه من اشتراط العصمة، قال الشربيني: "أما إذا قتل غير معصوم أو غير مكافئ له . . فلا يقتل"^٤.

بينما يرى الحنابلة (وهو ما يوافقه الباحث) أن المسلم يُقطع بسرقة مال المستأمن^٥، ومعنى ذلك أنه يُقطع في جريمة الحرابة أيضاً.

الشرط الثاني: أن تكون يد المقتوع عليه على المال صحيحة.

هذا الشرط يعني أن تكون يد المقتوع عليه على المال يداً صحيحة يحترمها الشرع بأن تكون يد ملك، أو يد أمانة، أو يد ضمان، فإن لم تكن يداً صحيحة كيد السارق، فلا حد على القاطع في الحرابة^٦.

^١ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٩١.

^٢ - السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ١٨١.

^٣ - الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٦، ص ٣٥٩.

^٤ - الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ٢٣٨.

^٥ - ابن قدامة، المقني، ج ٩، ص ١١٢.

^٦ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٩١.

الفرع الثالث: شروط المقطوع له.

الشرط الأول: أن يكون نصاباً.

المقطوع له غالباً هو المال، فهو الذي يقصده القاطع من قطعه الطريق، فيأخذه قهراً وجبراً من المقطوع عليه، ويشترط في هذا المال المأخوذ على هذا الوجه أن يكون مما يقطع السارق بمثله، أي أن يبلغ نصاباً (أي نصاب السرقة وهو ربع دينار ذهب فصاعداً أو ثلاثة دراهم فضة).

ذهب الشافعية^١ والحنابلة^٢ إلى أنه إذا أخذ قطاع الطريق ما يبلغ نصاباً، ولا تبلغ حصة كل واحد منهم نصاباً، فالحد يقام على جميع قطاع الطريق.

بينما يشترط الحنفية^٣ أن تكون حصة كل واحد من قطاع الطريق من المال المأخوذ نصاباً حتى يمكن إقامة الحد.

وعند المالكية: لا يشترط لمعاقبة القاطع بحد الحراية أن يأخذ نصاباً، فلو أخذ دون النصاب اعتبر محارباً، فقد قالوا: "المحارب الذي يترتب عليه أحكام الحراية هو قاطع الطريق لمنع مرور فيها، أو أخذ مال محترم من مسلم أو ذمي أو معاهد ولو لم يبلغ نصاباً".^٤

ويميل الباحث هنا لرأي الفريق الأول باشتراط النصاب، لحديث عائشة عن رسول الله: "لا قطع إلا في نحو ربع دينار".^٥

الشرط الثاني: أن يكون المال مملوكاً للمقطوع عليه.

بحيث لا يكون للمحارب (الجاني) فيه ملك، أو أي حق أو شبهة ملك.

الشرط الثالث: توافر شروط السرقة الأخرى.

يشترط في المال أيضاً أن يكون متقوماً محرراً، يقول ابن قدامة: "وأما الحرز فهو معتبر فإنهم - أي قطاع الطريق - لو أخذوا مالاً مضيعاً لا حافظ له لم يجب القطع، ويشترط أيضاً أن لا تكون لهم شبهة فيما يأخذونه من المال على ما ذكرنا في المسروق".^٦

^١ - الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ١٨١.

^٢ - البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٥٠.

^٣ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٩٢.

^٤ - الدردير، أحمد بن محمد، (١٣٩٢هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك على مذهب الإمام مالك، دار المعارف، مصر، ج ٤، ص ٣٤٨ وما بعدها.

^٥ - مسلم، صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٣١٢، حديث رقم ١٦٨٤، كتاب الحدود، باب حد السرقة.

^٦ - ابن قدامة، المقني، ج ٩، ص ١٢٩.

ووافق الحنابلة^١ بالحرز كل من الشافعية^٢ والحنفية^٣ وباقي شروط المسروق من المال، بينما خالف المالكية^٤ في مسألة الحرز، ورأيهم أن المحارب يحد سواء أخذ المال من حرز أو من غيره.

ويرى الباحث أن مذهب الجمهور هنا أولى، لأن المال غير المحرز فيه مظنة الإباحة لمن عثر عليه.

(مسألة) هل من الممكن أن يكون المقطوع له أعراض الناس؟

إن المقطوع له هو المال الذي يأخذه قطاع الطريق جبراً ومغالبة من المقطوع عليه، ولكن قد يقدم المحاربون من قطاع الطريق على أخذ النساء عنوة عند مرورهن في الطريق لهتك أعراضهن، فهل يعتبر ذلك من جرائم الحاربة، بحيث يصبح المقطوع له هتك عرض المرأة وليس أخذ المال.

الإجابة التي تفهم من نصوص فقهاءنا أن المقطوع له إن كان عرض المرأة فهو من المؤكد جريمة حاربة.

أ- وجاء في الشرح الصغير للرددير قوله: "المحارب الذي يترتب عليه أحكام الحاربة هو قاطع الطريق - أي مخيفها - لمنع سلوك فيها أو أخذ مال محترم ولو لم يبلغ نصاباً والبضع أخرى".^٥

ب- وأورد ابن العربي المالكي في (أحكام القرآن) رداً على من قال: "الحاربة تكون في الأموال لا في الفروج"، "إن الحاربة في الفروج أفحش منها في الأموال".^٦

ج- وقال الرملي الشافعي: "القاطع هو مسلم مكلف له شوكة، وقد تعرض للنفس أو البضع أو المال".^٧

^١ - اليهودي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٥٠.

^٢ - الشربيني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ١٨١.

^٣ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٩٢.

^٤ - النسوكي، حاشيته النسوكي، ج ٤، ص ٣٤٨ وما بعدها.

^٥ - الرددير، الشرح الصغير، ج ٤، ص ٣٤٨.

^٦ - ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد، (١٣٧٦هـ)، أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، ط ١، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ج ٢، ص ٥٩٤.

^٧ - الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، (١٣٥٧هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ج ٨، ص ٢.

د- جاء في (المحلى) لابن حزم: كل من حارب المارة، وأخاف السبيل كقتل نفس، أو أخذ مال، أو بجراحة، أو لانتهاك فرج، فهو محارب عليه، وعليهم حكم المحاربين المنصوص في الآية^١.

الفرع الرابع: شروط المقطوع فيه.

يراد بالمقطوع فيه المكان الذي تقع فيه جريمة الحاربة، ولهذا المكان شروط يجب تحققها حتى يمكن القول بأن الجريمة هي جريمة قطع الطريق، وذلك بعد توافر الشروط الأخرى في القاطع والمقطوع عليه والمقطوع له.

ونذكر فيما يلي شروط المقطوع فيه:

أولاً: أن يكون المقطوع فيه في دار الإسلام.

يشترط أن يكون المكان في دار الإسلام لا في دار الحرب، لأن العقوبات فسي جرائم الحدود يقيمها الإمام، ولا ولاية لإمام المسلمين على دار الحرب، وإنما ولايته على دار الإسلام، فإذا وقعت الحاربة في دار الحرب وقعت غير مستوجبة الحد (عقوبة الحاربة)^٢ وبناء على ما تقدم إن رجع قطاع الطريق من دار الحرب إلى دار الإسلام لم يبق عليهم الإمام حد جريمة قطع الطريق، وهذا مذهب الحنفية^٣.

بينما يرى المالكية^٤ والشافعية^٥ والحنابلة^٦، أن الحاربة تتحقق في دار الإسلام وفي دار الحرب، وأن للإمام أن يوقع حد الحاربة على من أقترب موجبها، مسلماً كان أو ذمياً، بشرط أن يكون من رعايا الدولة الإسلامية، فاختلف الدار لا أثر له في سقوط الحد، ومستندهم في ذلك أنه يستوي في حق المسلم والذمي ارتكاب الفعل المحرم في دار الإسلام أو في دار الحرب، فإن كان اختلاف الدار لا يؤثر على تحريم الفعل، فإنه لا يؤثر على العقوبة المقررة كجزاء على اقتراف الفعل.

إن القائلين بإقامة الحد سواء ارتكبت الجريمة في دار الإسلام أو في دار الحرب يوافقون عموم آية الحاربة، التي لم تخص المحاربة بموضع معين دون غيره من بقاع

^١ - ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ١١، ص ٣٠٨.

^٢ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٩٢.

^٣ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج ٤، ص ١١٣.

^٤ - مالك، مالك بن انس، (١٣٢٤هـ)، المدونة، المطبعة الخيرية. القاهرة، ط ١، ج ١٦، ص ٩١.

^٥ - الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٣٥٨.

^٦ - البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٥١.

الأرض، ولأنه يترتب على عدم إيجاب الحد في هذه الحالة تعطيل حدود الله كافة من زنا وحرابة، ولهذا يميل الباحث لهذا الرأي دون سواه.
ثانياً: أن لا يلحقه غوث (نجدة).

اختلف الفقهاء في شروط المكان الذي تقع فيه جريمة الحرابة في دار الإسلام فمنهم من اشترط في أن يكون خارج العمران، أي خارج المدن ومحل سكن الناس، ومنهم من لم يقتصر على خارج العمران فجوز وقوع الحرابة داخل المدن ومحل سكن الناس، ومنهم من توسط بين القولين فأجاز وقوع الحرابة داخل المدن بشروط، ونذكر فيما يلي أقوالهم:

القول الأول:

يرى أبو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن^١ إلى أن الشرط في مكان الحرابة هو خارج المدن والأمصار أي الصحراء، وهو مذهب الحنابلة^٢.
ومستندهم في ذلك: أن الواجب في هذه الجريمة هو حد قطع الطريق، وقطع الطريق إنما هو في الصحراء لا في داخل العمران، لأن من هو في المدن والأمصار وداخل العمران بلحقه الغوث غالباً، فتذهب شوكة المحاربين المعتدين ويكونون بمنزلة مختلسين، والمختلس ليس بقاطع طريق ولا حد عليه، وإنما عليه التعزير.
القول الثاني:

ذهب الظاهرية^٣ والأوزاعي والليث^٤، إلى أن قطع الطريق، كما يكون في الصحراء خارج العمران، يقع أيضاً داخل العمران، لأن آية المحاربة بعمومها تشمل كل محارب قاطع طريق، سواء كانت حرابته داخل العمران أو خارجه، فلا يجوز تقييد هذه الجريمة بكونها تقع خارج العمران، ولأنه إذا وقع قطع الطريق في المدن وداخل العمران كان ذلك أعظم خوفاً وأكثر ضرراً، فكان وصفه بالحرابة أولى، علماً بأن هذا القول ينسب لمتأخري الحنابلة^٥ أيضاً.

^١ - الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٩٢.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٨٧.

^٣ - ابن حزم، المحلى، ج ١١، ص ٣٨.

^٤ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٩.

^٥ - البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٥٤.

القول الثالث:

ذهب الشافعية إلى أن الشرط في مكان الحراية هو عدم لحوق الغوث بالمقطوع عليهم في هذا المكان، سواء كان عدم لحوق الغوث لكون المكان خساراً للعمران وبعده عنه، أو لضعف السلطان وأعدائه عن إغاثة المقطوع عليهم مع أن الحراية في داخل المدن^١.

فقد جاء في "مغني المحتاج" للشربيني: "وحيث يلحق غوث ليس حينئذ ذو شوكة بمن معه بقطاع، بل منتهبون لإمكان الاستغاثة، وفقد الغوث يكون للبعد عن العمران وعساكر السلطان، أو للقرب لكن لضعف السلطان، وذو الشوكة - أي قطاع الطرق - قد يغلبون والحالة هذه وإن كانوا في بلد لم يخرجوا منها إلى طرفها ولا إلى صحراء فهم قطاع، ولأنهم إذا وجب عليهم هذا الحد في الصحراء، وهي موضع الخوف فلأن يجب في البلد وهي موضع الأمن أولى لعظم جراتهم"^٢.

وبعد استعراض هذه الأقوال الثلاثة، أرى أن حد الحراية من الممكن أن يقام على أساس مسألة عدم لحوق الغوث، سواء أكان بسبب بعد المكان عن العمران وقوات الدولة أو ضعف سيطرة السلطة الحاكمة، إذن فالمعول عليه عدم لحوق الغوث بمكان الجريمة سواء وقعت داخل العمران أو خارجه.

^١ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٨١.

^٢ - الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٨١.

المطلب الثالث:

أدلة ثبوت الحراية

تثبت جريمة الحراية بأحد أمرين: الإقرار أو البينة.

الفرع الأول : الإقرار.

يقصد بالإقرار: اعتراف الإنسان البالغ العاقل، بحق للغير على نفسه^١.

في إقرار القاطع للطريق: يجب عليه أن يذكر الفعل المكون لجريمة الحراية، وجنس المال المأخوذ فيها وصفته وقدره، ويذكر المقتول، إن قتل آدمياً معصوم الدم، ويجب أن يكون إقرار المحارب خالياً من عيوب الإرادة كالإكراه المادي والمعنوي، وتثبت جريمة قطع الطريق بإقرار القاطع، ويكفي لإثبات جريمته مرة واحدة، وبهذا قال أبو حنيفة ومحمد وهو معتمد المذهب الحنفي، فقد جاء في الفتاوى الهندية^٢ ثبت قطع الطريق بالإقرار مرة واحدة^٣، وهو مذهب المالكية أيضاً^٤.

بينما ذهب أبو يوسف من الحنفية^٥ والحنابلة^٦: إلى أن إثبات الحراية بإقرار القاطع يجب أن يكون مرتين لا مرة واحدة.

الفرع الثاني: البينة.

ويثبت قطع الطريق بشهادة رجلين مسلمين عدلين على معاينة القطع، وبهذا تكلم فقهاؤنا، ومن أقوالهم:

أ- جاء في (الفتاوى الهندية) في فقه الحنفية: "يثبت قطع الطريق بالإقرار مرة واحدة، أو بالبينة بشهادة اثنين على معاينة القطع"^٧.

ب- وجاء في (الشرح الكبير) للرددير: "تثبت الحراية بإقراره بها، وبشهادة العدلين على معاينة صدوره فيها"^٨.

وعند المالكية أيضاً: تثبت الحراية على المشتبه بها بالشهادة عليه ولو بدون معاينة لحرايته ويقضي بها القاضي، فقد قالوا: "تثبت الحراية". وبشهادة اثنين عدلين على رجل

^١ - الجرجاني، التعريفات، ص ٥٠.

^٢ - الفتاوى الهندية، ج ٢، ص ١٨٧.

^٣ - الرددير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٥١.

^٤ - البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٥٠.

^٥ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٨٣.

^٦ - الفتاوى الهندية، ج ٢، ص ١٨٧.

^٧ - الرددير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٥١.

اشتهر بالحرابة، ورفع إلى الحاكم أن هذا الشخص هو المشتبه بها عند الناس، تثبت الحرابة بشهادتهما وإن لم يعايناها منه، فلإمام قتله بشهادتهما^١.

ويلاحظ أن كلام المالكية الأخير محل نظر، إذ كيف يجوز للقاضي أن يأخذ بالشهادة على جريمة الحرابة دون معاينة؟ وإذا ما أجزيت الشهادة فكيف نقبل أن يقتل المحارب بهذه الشهادة؟ ثم إنه من المعلوم أن مرتكب الحرابة إذا تاب عنها قبل أن يرفع الأمر للإمام أو للحاكم (القاضي)، فإن العقوبة تسقط عنه، فكيف نقبل شهادة الشهود على الشخص بكونه مشتهداً بالحرابة، ويحكم بها القاضي.

مسألة لا تقبل شهادة المقطوع عليه لأنفسهم:

لا تقبل شهادة المقطوع عليهم في جريمة قطع الطريق، كما لو قالوا: قطع علينا هؤلاء القطاع وعلى أصحابنا وأخذوا أموالنا^٢، لأن هذه الشهادة لأنفسهم فلا تجوز، والمسألة تختلف فيما لو شهد إثنان من المقطوع عليهم لا لأنفسهم ولكن لغيرهما من الرفقة بأن هؤلاء هم القطاع، ثبت قطع الطريق عليهم، أورد الحطاب المالكي في مواهب الجليل ما مفاده: وتثبت -أي الحرابة- بشهادة رجلين، وأن من الرفقة -أي وإن كانا من المقطوع عليهم- لا لأنفسهما^٣.

وللفائدة هنا يذكر الباحث ما أورده السرخسي في مبسوطه، حيث حكى قصة متهم قبض عليه بتهمة قطع الطريق، فقتله رجل وهو في حبس الإمام قبل أن يثبت على المتهم شيء، ثم قامت البينة المعتبرة بما صنع، قال السرخسي: "فعلى قاتله القصاص، لأن العصمة لا ترتفع بمجرد التهمة، فما لم يقض القاضي بجرمه والحكم عليه بالقتل، فإنه يبقى معصوم الدم بريئاً من الذنب لا يحد ولا يجوز قتله، وعلى قاتله القصاص، ثم إن القاضي لا يسمع البينة على قطعه الطريق بعدما قتل لفوات المحل وهو القتل، فوجود هذه البينة كعدمها^٤."

فالسرخسي -رحمه الله- أشار بقصة المحارب هنا وقتله إلى قاعدة شرعية تعتبر من الأصول يجب مراعاتها في أي قضية تجنباً للظلم والتسرع بعقاب الآخرين، وهذه القاعدة هي: (المتهم بريء حتى تثبت إدانته).

^١ - الدردير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٥١.

^٢ - الفتاوى الهندية، ج ٢، ص ١٨٧.

^٣ - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٣١٦.

^٤ - السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ٤٠٤.

المطلب الرابع:

عقوبة الحرابة

أبين فيما يلي عقوبة الحرابة، وفي حكمها عقوبة الإرهاب المصطلح عليه حيث نص كتاب الله العزيز على حد المحارب بقوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأَ عَلَيْهِمُ الْكُتُبَ فَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ".

اتفق الفقهاء بناءً على النص القرآني السابق على وجوب معاقبة المحارب، إلا أنهم اختلفوا في نوع العقوبة التي توقع عليه من العقوبات الواردة في آية الحرابة، وسبب خلافهم يعود للمراد من لفظ (أو) في هذه الآية، حيث اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول:

أنها للتخيير، وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة والنخعي وعطاء الخرساني، وهو قول حسن، وسعيد بن مسيب. فيكون معنى الآية الكريمة أن للإمام إن شاء قتل قاطع الطريق، وإن شاء صلبه، وإن شاء قطع الأيدي والأرجل من خلاف، وإن شاء نفى قاطع الطريق، أي واحد أخذ من هذه الأقسام فهو جائز له^١.

القول الثاني:

وهو منقول أيضاً عن ابن عباس في رواية عطاء وعن أبي يوسف^٢ والأوزاعي، وقاله الشافعي^٣. أن كلمة (أو) هاهنا ليست للتخيير، بل هي لبيان أن الأحكام تختلف باختلاف الجنايات، فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن اقتصر على أخذ المال قطع يده ورجله من خلاف، ومن أخاف الطريق، ولم يأخذ المال نفى من الأرض، وهذا قول أكثر العلماء^٤.

^١ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٢-٣٣).

^٢ - ابن كثير، إسماعيل بن كثير، (١٣٥٦هـ)، تفسير القرآن العظيم، مطبعة مصطفى محمد - القاهرة، ج ١، ص ٥٠.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ١٥١.

^٣ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٧٣.

^٤ - انظر: الشرييني، مقني المحتاج، ج ٤، ص ١٧٨.

^٥ - ابن كثير، إسماعيل بن كثير، (١٣٥٦هـ)، تفسير القرآن العظيم، مطبعة مصطفى محمد - القاهرة، ج ١، ص ٥٠.

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٦، ص ١٥١.

مما سبق يتبين أن هناك خمس حالات لقاطع الطريق (بناءً على رواية ابن عباس المنقولة من طريق عطاء - والتي يميل الباحث إليها).

الحالة الأولى: إذا قتل قاطع الطريق وأخذ المال.

الحالة الثانية: إذا قتل ولم يأخذ المال.

الحالة الثالثة: إذا أخذ المال ولم يقتل.

الحالة الرابعة: إذا أخاف السبيل فقط، فلم يقتل ولم يأخذ المال.

الحالة الخامسة: إذا أحدث القاطع جراحات في المقطوع عليهم.

بعد التبين أن لقاطع الطريق خمس حالات، ولكل حالة عقوبة تخصها، لا بد من الإشارة إلى أن قطع الطريق يكون غالباً من أكثر من واحد، فهل تشملهم جميعاً عقوبة قطع الطريق، وإذا عوقبوا، فهل يسقط عنهم ضمان ما أخذوه من مال.

وعلى هذا، أقسم هذا المطلب إلى سبعة فروع على النحو الآتي:

الفرع الأول: عقوبة القتل مع أخذ المال.

الفرع الثاني: عقوبة القتل دون أخذ المال.

الفرع الثالث: عقوبة إحداث الجراحات.

الفرع الرابع: عقوبة أخذ المال فقط.

الفرع الخامس: عقوبة إخافة السبيل (قطع الطريق) فقط.

الفرع السادس: سريان الحد على جميع المحاربين.

الفرع السابع: اجتماع الحد والضمان.

الفرع الأول: عقوبة قاطع الطريق إذا قتل وأخذ المال.

يقول ابن قدامة رحمه الله: "إذا قتل المحارب المعتدى عليه وأخذ ماله، فعقوبته القتل والصلب، وقتله متحتم لا يسقط بالعفو عنه من أحد المقطوع عليهم الطريق، لأن هذه العقوبة حد من حدود الله تعالى فلا تسقط بالعفو، وعلى هذا أجمع أهل العلم، أما الصلب فوقته بعد القتل، وذلك بأن تعلق جثته على خشبة ونحوها ليشاهدها الناس، ويبقى مصلوباً بقدر ما يشتهر أمره بين الناس"^١. ليكون عبرة لغيره، فلا يقدم بعد ذلك أحد على اقتراف جريمة الحراية لما يترتب عليها من عقاب شديد، فعقوبة المحارب إذا إن قتل وأخذ المال أن يقتل ويصلب بعد قتله حداً لا تعزيراً.

^١ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٦.

الفرع الثاني: عقوبة قاطع الطريق إن قتل فقط.

فإذا قتل قاطع الطريق (المحارب) ولم يأخذ المال، فإن عقوبته هي القتل فقط دون صلب^١، وذلك لأن الصلب يقتضي زيادة على القتل، وهي أخذ المال ولم يحصل، فيجب تخفيف العقوبة للقتل فقط، وقتل قاطع الطريق يكون في هذه الحالة حداً أيضاً لا يقبل العفو ولا الإسقاط.

الفرع الثالث: عقوبة قاطع الطريق إن أحدث الجراحات.

في حال إن قام قطاع الطريق بإحداث جراحات في المقطوع عليهم بما في ذلك قطع أعضائهم، دون قتل أيّا منهم أو أخذ مالهم، فالخبرة للمقطوع عليهم الطريق، فإن شاعوا طلبوا القصاص فيما يجري فيه القصاص، وإن شاعوا عفوا على مال أو عفوا دون مال، وإن شاعوا طلبوا الدية أو الأرش فيما لا قصاص فيه. علماً بأنّ النفي قائم مع القصاص أو مع العفو أو دونهما، وقولنا بأنّ المقطوع عليهم بالخيار أو القصاص: ذلك أن القصاص غير متحتم فيما يجري فيه القصاص من الجراحات التي أحدثوها في المقطوع عليهم، لأن الذي يتحتم في عقابهم هو القتل والصلب، أو القتل دون صلب، أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف. أما النفي فيجب لأنهم أخافوا الطريق قطعاً بدليل إحداثهم الجراح بالمقطوع عليهم^٢.

إن قام المحارب بإحداث الجراحات وأخذ المال، فإن الحكم هنا أن تقطع يد ورجل قاطع الطريق، وللمجني عليه أن يطالب بالقصاص فيما عدا اليد والرجل فيما يجري فيه قصاص من الجراحات، وله العفو عن مال أو دونه كما يشاء وفيما لا يجري فيه قصاص من الجراحات، له المطالبة بالأرش أو العفو، وهذا كله يفيد الناظر عدالة التشريع الإسلامي.

الفرع الرابع: عقوبة أخذ المال فقط.

إذا أخذ قاطع الطريق المال فقط ولم يقتل أحداً، فعقوبته أن تقطع يده اليمنى ورجله اليسرى، وهذا معنى كلمة (من خلاف)، في قوله تعالى: "أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ"^٣، ويقطعان معاً، يبدأ بقطع اليد اليمنى، ويقطع بعدها رجله اليسرى، ويشترط لقطع اليد والرجل أن

^١ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٧.

- الكاساني، البدائع، ج ٧، ص ٩٣.

^٢ - البهوتي، كشف القناع، ج ٦، ص ١٥٤.

- الكاساني، بدائع الصناعات، ج ٧، ص ٩٠.

^٣ - سورة المائدة، الآية رقم (٣٣).

يكون قاطع الطريق، قد أخذ من المال ما يقطع بمثله السارق، وهو أن يكون نصاباً كما ذكرنا من قبل^١.

الفرع الخامس: إخافة الطريق فقط دون قتل ولا أخذ مال.

إذا أخاف قطاع الطريق السبيل دون أن يقتلوا أو يأخذوا مالاً، فإن عقوبتهم هي النفي، لقوله تعالى: "أَوْ يَنْتَفِرُوا مِنَ الْأَرْضِ". وهو قول ابن عباس والنخعي وقتادة^٢، فالنفي لا يكون إلا في حالة إخافة السبيل فقط.

ولكن ما المقصود بالنفي؟^٣

يقول الإمام الخراقي الحنبلي: "ونفيهم - قطاع الطريق - أن يشرّدوا فلا يتركوا يأوون في بلد".

ونقل عن ابن عباس، أن المراد بالنفي: "أنه ينفي من بلده إلى بلد غيره كنفي الزنا"، نقله ابن قدامة^٤، وعن مالك أنه قال: "يحبس في البلد الذي ينفي إليه"^٥، وعن أبي حنيفة قوله: "نفيه: حبسه حتى يحدث التوبة"^٦.

قال ابن قدامة: "وهذا أولى (يقصد الحبس)، لأن تشريدهم إخراج لهم إلى مكان يقطعون فيه الطريق ويؤذون به الناس، فكان حبسهم أولى"^٧. وهو الأسلم كما نرى، لما ذكر ابن قدامة - رحمه الله - من تعليل سليم، ويتمنى الباحث من المشرع الأردني أن يأخذ بقول ابن قدامة بالحبس، لا أن ينقل المجرم من محافظة إلى أخرى، لأن شره ينتقل معه وتزيد دائرة السوء، وينقل المتاعب معه حيث حل، لهذا أرى أن يحبس حتى يتغير سلوكه إلى الأفضل، طبعاً مع تحفظي على أوضاع بعض السجون في المملكة التي يفنقر عدد كبير منها إلى البيئة الصالحة ولبعض حقوق الإنسان.

وكم هي مدة النفي؟

عند المالكية مدة النفي: السجن حتى التوبة أو الموت^٨، ويذكر ابن قدامة: احتمال أن تكون سنة، كالتغريب في الزنا^٩، بينما يرى الشافعية أن مدة النفي الأصل أن تكون أقل من سنة لئلا

^١ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٧٣.

^٢ - ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ٢٩٤.

^٣ - المرجع السابق، ج ٩، ص ١٢٩.

^٤ - الحطاب، مواهب الجليل، ج ٦، ص ٣١٥.

^٥ - ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ٦٧.

^٦ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٩.

^٧ - الدردير، الشرح الكبير، ج ٤، ص ٣٩٤.

^٨ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١٢٠.

يكون كالتهريب في الزنا^١، والأولى في تحديد مدة النفي أن يترك أمرها للحاكم (القاضي) يحددها بما يحقق المصلحة العامة، بحيث يسود أمن المجتمع، ويتحول سلوك المحارب (قاطع الطريق) فيها إلى الأفضل.

الفرع السادس: سريان حد الحاربة على جميع المحاربين.

الأصل في حد الحاربة أن يسري على الجميع (أقصد من المحاربين)، سواء منهم المباشر أو الردء المعين، والعلة في سريان الحكم على الجميع أنه حكم يتعلق ب (المحاربة) أي قطع الطريق، فيستوي فيه الجميع: المباشر والردء والمعين، لأنهم جميعاً يعملون على تحقيق قطع الطريق فيستويون في الحكم، كالأستحقاق في الغنيمة في الجهاد، يستحقها المجاهدون جميعاً المباشر فيهم للقتال والمعين فيه والردء للمقاتلين، وذلك يوضحه أن المحاربة مبنية على حصول المنعة والمعاضدة والمناصرة، فلا يتمكن المباشر من فعله إلا بقوة الردء وإسناده بخلاف جرائم الحدود الأخرى، فعلى هذا، إذا قتل أحد المحاربين أحداً من المقطوع عليهم الطريق، ثبت حكم القتل على جميع المحاربين، وإن قتل بعض المحاربين وأخذ المال بعض آخر ثبت حكم القتل والصلب عليهم جميعاً^٢.

وبهذا نخلص إلى أن الحد يجب أن يسري على جميع المحاربين سوى الصبي والمجنون لعدم أهليتهم وتوقع الجناية منهم، ولأنهم ليسوا من أهل الحدود، ولا بد من الضمان من أموالهم الخاصة - إن كان لهم مال وإلا فأولياؤهم - فيما أتلفوا، وتجب الدية على عاقلتهما والردء لهم لا حد عليه وليس العكس، وصورته إن كان المباشر سقط عنه الحد فمن باب أولى أن يسقط عن التابع لهما.

الفرع السابع: اجتماع الحد والضمان

صورة المسألة هنا: إذا أخذ المحاربون المال وقتلوا أو لم يقتلوا، وأقيمت عليهم حدود الله تعالى من قتل أو قطع، فهل يجب عليهم رد الأموال التي أخذوها إن كانت قائمة، ورد مثلها أو قيمتها إن كانت هالكة، وبتعبير آخر، هل بجمع الحد والضمان على المحاربين، أم بكتفي بالحد دون الضمان.

خلاف بين الفقهاء في اجتماع الحد والضمان، فمنهم من أوجبهم جميعاً ومنهم من اكتفى بالحد، ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن المحاربين يلزمهم رد الأموال التي أخذوها إن كانت

^١ - الشرييني، مفتي المحتاج، ج ٤، ص ١٨١.

^٢ - ابن قدامة، المقني، ج ٩، ص ١٣٢ وما بعدها.

قائمة، ورد مثلها أو قيمتها إن كانت هالكة، حتى وإن أقيمت الحدود عليهم^١، وعند الحنفية: إن كانت الأموال قائمة ردت إلى أصحابها، وإن كانت هالكة لم يلزمهم ضمانها، كقولهم في المسروق إذا كان قائماً وجب رده إلى صاحبه، وإن كان هالكا لم يردده، لأن الحد والضمان لا يجتمعان عندهم^٢، وعند المالكية، يقول ابن جزى المالكي: "فإن كان الشيء المسروق قد استهلك، فمذهب مالك أنه إن كان موسراً يوم القطع - أي يوم تنفيذ القطع - قطع يد السارق، وضمن قيمة المسروق، وإن كان عديماً لم يضمن، ولم يغرم"^٣.

ومن المعلوم هنا، أن الضمان يجب على الآخذ المباشر من المحاربين لا يتعدى إلى غير المباشر لأخذ المال، لأن الضمان ليس بحد حتى يجب على الجميع، وأما ما يخص اجتماع الحد والضمان، فإن الباحث يميل إلى اجتماعها في حق المحارب لأن أسس العدالة تقتضي ذلك، وسواء أكان المال قائماً أم هالكا، وكون المحارب أقيم عليه الحد، فهذا لا يعني أنه يعفى من الضمان، لأن إقامة الحد لتملكه المال المسروق لو كان قائماً، وكذلك لا تعفيه من ضمانه إن كان هالكا.

وإن كان الإرهاب المصطلح عليه هو كالحاربة، في وسائله وغاياته وأثره، أو هو الحاربة التي بين الفقهاء المقصود بها وحكمها، فإن العقوبات الواردة في أية الحاربة، هي التي يجب أن توقع على الإرهابي، وفقاً لما قاله جمهور الفقهاء، بحيث يراعى في عقوبة الجرم الذي اقترفه كما هو الحال في الحاربة.

وفي نهاية هذا المبحث، لا بد من القطع أن الإسلام لم يترك أمراً في هذه المعمورة إلا وأوجد له بنظامه العالمي الصالح بأحكامه وتشريعاته إلى قيام الساعة تكييفاً وضوابط دقيقة تميزه عن غيره، فالإرهاب والحاربة سواء لاجتماع العلة والأثر في كليهما، وبالتالي فمن المناسب أن يكون الإرهاب محرماً كالحاربة تماماً.

^١ - ابن قدامة، المغني، ج ٩، ص ١١٣.

- الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٧٧.

^٢ - الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ٨٤.

^٣ - ابن جزى، محمد بن أحمد الكلبي (ت ٧٤١هـ)، القوانين الفقهية، ص ٢٣٦.

المطلب الخامس:

دور الدولة الإسلامية في مكافحة الإرهاب

بعدما تبين أنه من الممكن أن تصنف جرائم الإرهاب على أنها جرائم حربية بالمفهوم الشرعي، وجب أن تراعى جميع الضوابط والشروط التي ينبغي توافرها في الإرهاب، وفي الفعل الذي يعدّ بذاته إرهاباً، وفي المكان الذي وقعت به الجريمة والتي وصفت على أنها عمل إرهابي، وفيمن وقع عليه الفعل الإرهابي (المجني عليه)، وذلك كله للوصول لتكييف شرعي مناسب، وحتى تقدر العقوبة الشرعية المناسبة ليعلم بعد ذلك العقوبة المترتبة على الإرهابي (المحارب) حدية أم تعزيرية، وليصار إلى إقامة أسس العدل ومنع الظلم، وليؤخذ على يد المجرم (الجاني) بالعقاب ليتعظ غيره، فلا يقبل الثاني على ما فعل الأول، وبهذا يقودنا التكييف الشرعي السليم المأخوذ من أهل الذكر، إلى الحفاظ على مقاصد الشريعة بطريق مباشر، من حفظ النفس والدين والعقل والعرض والمال.

ولما كانت هذه الضوابط والشروط من الدقة بمكان، فإنه لا بدّ من التنبيه على أن يوكل أمر توافرها وتكييفها لذوي الاختصاص لا لأحد المجتمع، مما يعني عدم وقوع الفوضى وتجاوز الفتن والتعصب للرأي المقيت، لهذا يجب على الإمام أن يختار النقات من علماء أمة محمد ﷺ لكي تعرض عليهم القضايا الجرمية، لينطقوا بعد ذلك بحكم الله تعالى مما يحمي الأمة من تفرق الرأي واتهام النيات.

ولأهمية قضايا الحدود في شرع الله تعالى، أناط الله عز وجل إقامة العقاب الشرعي عليها بالإمام ومن ينوب عنه، فلا يفتات أحاد المسلمين دون علم الحاكم بتطبيق الحدود، ومن الطبيعي أن لا يخاطب الكافر بتطبيق الحدود حتى وإن كان حاكماً لدولة كافرة، وذلك لأن نصوص الشرع المتعلقة بتطبيق الأحكام الشرعية في القضايا المختلفة، إنما خوطب بها ولي الأمر المسلم في دولة الإسلام، يدل لهذا قوله تعالى: "فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ"، وقوله تعالى: "فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ

حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا"^١.

^١ - سورة المائدة، الآية رقم (٤٨).

^٢ - سورة النساء، الآية رقم (٦٥).

فهذه النصوص تدل على أن الأمر للحاكم المسلم ولمن ينوب عنه، وذلك كله من أجل التكيف السليم لما يرتكب من جرائم، تختلط على أحاد المسلمين.

وبعد تكيف الإرهاب وجرائمه على أنه عين الحراية، ينبغي على ولي أمر المسلمين معاملة الإرهاب المصطلح عليه الآن على أنه حراية، ويتبع فيه ما يتبع في الحراية من أحكام، من حيث الضوابط والشروط والأفعال المكونة لها، والعقوبة المقدرة لارتكابها، إن لم تكن تلك الأفعال من قبيل الدفاع الشرعي عن النفس والمال والعرض والأرض، كما هو الحال في العراق وفلسطين، حيث جوز العلماء استخدام جميع صور العنف لإخراج المحتل من أراضي المسلمين، بخلاف الحراية التي يقصد بها المحارب إرهاب وإفزاز الناس وسلب أموالهم وهتك أعراضهم، وذلك لأن الأفعال التي توصف بالإرهاب في وقتنا الحاضر، هي في أكثر حالاتها من قبيل الحراية، وفاعلها الإرهابي يصدق أن يطلق عليه مسمى المحارب، لذا يجب على ولي أمر المسلمين أن يطلب من أهل الاختصاص سن القوالب القانونية التي تبين حقيقة مصطلح الجريمة وأركانها وشروطها وظروفها، والعقوبة المقدرة لمن يقوم بهذه الجرائم بالطبع وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية.

علماً بأن سن القوانين وإظهارها للناس كافة أمر واجب على حاكم المسلمين، لتحقيق مقاصد القانون بإخافة وردع الناس عن إتيان واقتراف الجرائم، وهذا ما يسمى بالدور الوقائي للجريمة، على أن تعمل الدولة وأجهزتها الأمنية بالقضاء على أسباب الإرهاب، فيجب على الحاكم أن يطبق شرع الله، فلا يسن قوانين ولا يلغي، إلا وقد مر على أهل الاختصاص الشرعي لإجازته، وعلى الحاكم ونوابه أن يمنعوا وقوع الفساد المالي والإداري الذي يولد الظلم والانفجار بعده.

ويجب على الحاكم أيضاً رعاية علماء الشرع لينصح منهم في شتى أموره، وليكسب ثقة شعبه بحبهم والتقرب إليهم، لا أن يغلق باب الحوار معهم ويسعى لإخراص ألسنتهم وزجهم في السجون ومحاربتهم بأرزاقهم، فإذا ما فعل ذلك، والشعوب تنق بهم، انقلبوا على النظام وأهله. وكذا يجب على الحاكم أن يأمر بإقامة العدل بين الرعية بحسن توزيع الثروات فيهم، فيجعل فريقاً لمحاربة الفقر والبطالة، وفريقاً لمن يسعون في الأرض فساداً.

وعليه كذلك منع فتوى أنصاف المتعلمين لكيلا تثار الفتن ويتفرق الرأي.

فإن منع الحاكم أسباب الإرهاب، بالاستعانة بأهل الاختصاص، فإن الدولة تكون قد أبعدت كابوساً من أعمال العنف التي تفزع الناس وتهدد أمنهم وتعتدي على أرواحهم وأعراضهم.

ومما يذكر، أنه من الواجب على أجهزة القضاء في الدولة، أن تقيم حدود الله إظهاراً بين الناس، لغاية الزجر، وأن يكون التطبيق على جميع من اقترف الجرائم وانطبقت عليه الشروط، لا على الضعيف الفقير دون الشريف الغني.

لا مانع شرعاً من أن تتعاون الدول المسلمة وغير المسلمة فيما بينها، في مسألة تسليم الإرهابي الذي صدر بحقه حكم قضائي وجب تنفيذه، ويجب التركيز كذلك على مسألة منع اللجوء السياسي لشخص الإرهابي، لأن جرائمه تتعلق بالجرائم الأمنية الخاصة بالأفراد والجماعات، لا بالجرائم السياسية فقط الخاصة بشخصية الدولة الاعتبارية.

وعلى المواطن الذي يأكل من خيرات بلده، مساعدة الأجهزة الأمنية في إيصال جميع المعلومات المتوفرة لديه، والتي من شأنها القضاء على الإرهاب وأهله، حتى ينعم بالأمن والاستقرار.

فبهذه الوسائل يقضى على الإرهاب المصطلح عليه وتُجَنَّب جذوره، وتأمين الشعوب على أمنها وممتلكاتها.

المبحث الرابع:

موقف القانون الدولي من الإرهاب

من المتفق عليه أن القواعد القانونية الدولية الظاهرة على شكل اتفاقيات دولية ومبادئ القانون الدولي تجرم وتدين العمليات الإرهابية التي تعمل على إفزاع المجتمع الدولي وتهدد الأمن العالمي -أيا كان دوافعها، بل إن فقه القانون الدولي يعمل على تضيق الخناق حول العمليات الإرهابية عن طريق العمل والسعي نحو إيجاد قواعد قانونية واضحة وصريحة لمكافحة شتى وسائل العنف التي تؤدي بدورها لجرائم إرهابية، وكذا يسعى فقه القانون الدولي لإيجاد تدابير ملموسة من شأنها أن تكون حاجزاً ما بين الإرهابي والجريمة التي يريد أن يقترفها، بل وقد تكون في عهد التسعينيات تيار قوي من فقهاء القانون الدولي ينادي بتشكيل وإقامة محاكم خاصة بجرائم الحرب فقط، حتى يتسنى الاتفاق على مواد قانونية موحدة إزاء جرائم الإرهاب الدولية، هذه الجهود تبين بجلاء أن القانون الدولي ينظر للإرهاب على أنه ظاهرة غير صحيحة يجب منع وقوعها قدر الإمكان، وذلك لا يتم إلا بتضافر الجهود الدولية مجتمعة.

وللتدليل أكثر على موقف القانون الدولي من الإرهاب وجرائمه، أعرض في الصفحات الآتية أكثر صور الإرهاب الدولي شيوعاً، مبيناً موقف القانون الدولي منها:
أولاً: اختطاف الطائرات.

يقصد باختطاف الطائرات (الاستيلاء على الطائرة أثناء تحليقها في الجو عن طريق اللجوء إلى التهديد الواضح باستخدام وسائل العنف، وإجبار طاقمها على تغيير وجهة سيرها والتوجه نحو مطار آخر محايد أو صديق للمختطفين، وذلك بقصد عقد صفقة والحصول على تنازلات مقابل الإفراج عن المختطفين والطائرة)^١.
مع التأكيد على أهمية النقل الجوي لأمنه وسرعته، ودوره في تنمية أوجه التعاون بين الدول المختلفة .

يذكر أن أول عملية لاختطاف الطائرات وقعت سنة ١٩٣١م على أيدي متمردين ضد نظام الحكم في دولة البيرو للهرب بها خارج دولتهم.
وتنطوي أعمال خطف الطائرات التي تقوم بها العصابات الإرهابية على مخالفات صريحة لمبادئ القانون الدولي، منها:

^١ - الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٨٥م)، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ج ١، ص ١٠٨.

a. تؤدي عملية اختطاف الطائرات إلى تعريض حياة المدنيين الأبرياء للخطر، ويتجلى هذا الخطر في اعتبار ركاب الطائرة رهائن تساوهم عليهم الجماعات الإرهابية، علماً بأن المادة الثالثة من اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م والمادتين (٣٣) و (٣٤) من الاتفاقية الرابعة الخاصة بحماية المدنيين، تحرم بعرف القانون الدولي أخذ ركاب الطائرات كرهائن.

b. الأعمال الإرهابية التي تجري باستخدام العنف على متن الطائرة، وتجبر طاقم الطائرة على تغيير مسارها، تخالف القواعد القانونية التي تشكلت على هيئة اتفاقيات دولية^١.

لذا عملت منظمة الطيران المدني الدولي إلى الدعوة لمؤتمرات دولية الهدف منها حماية حركة الطيران المدني، حيث أبرمت عدة اتفاقيات دولية لحماية حركة الطيران المدني، وتأمين سلامة مستخدمي المجال الجوي، من هذه الاتفاقيات:

i. اتفاقية طوكيو الموقعة في ١٤ سبتمبر من سنة ١٩٦٣م^٢:

أبرز ما أنتجته هذه الاتفاقية، تحديد الملاح الرئيسة المتعلقة بوجوب اتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لمحاكمة مختطفي الطائرات وتسليمهم إلى الدولة مالكة الطائرة. إلا أنها كانت تعاني من كثير من العيوب القانونية والتي تخص أشخاص خاطفي الطائرات، من هذه العيوب أن اتفاقية طوكيو استثنت من تطبيق أحكامها أفعال الاستيلاء ذات الدافع السياسي.

ii. اتفاقية لاهاي في ١٦ سبتمبر من سنة ١٩٧٠م^٣:

قامت هذه الاتفاقية بدعوة من منظمة الطيران المدني لسد الثغرات التي أحدثتها اتفاقية طوكيو، حيث تضمنت أحكام هذه الاتفاقية تجريم كل حالات الاستيلاء غير المشروع التي تتم على متن الطائرة في حالة الطيران باستخدام القوة أو التهديد في استخدامها. ولكن هذه الاتفاقية لم تسلم من النقد لقصرها حالات الاختطاف على متن الطائرة في حالة

^١ - الصاوي، محمد منصور، (١٩٨٦م)، أحكام القانون الدولي المتعلقة بمكافحة الجرائم ذات الطبيعة الدولية، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ص ٦٥-٦٦.

^٢ - مصطفى، خيرى الحسيني، (يوليو ١٩٧١م)، مكافحة الاستيلاء على الطائرات، مجلة السياسة الدولية، العدد ٢٥، ص ٩٨.

^٣ - مصطفى، مجلة السياسة الدولية، ص ١٠٥.

الطيران فقط، ولم تتدخل في تجريم أفعال الاشتراك والشروع التي تقع على الأرض.

iii. اتفاقية مونتريال في ٢٣ سبتمبر من سنة ١٩٧١م:

بعد الثغرات التي وجدت في الاتفاقيتين السابقتين، دعت منظمة الطيران المدني لإيجاد اتفاقية جديدة تعمل على سد ثغرات ما سبق، فجاءت اتفاقية مونتريال لقمع جرائم الاعتداء على سلامة الطيران المدني، وقد شملت في أحكامها تجريم أي شخص يرتكب عمدا وعلى وجه غير مشروع أي عمل من أعمال العنف ضد شخص على متن طائرة في حالة طيران، وبصفة خاصة إذا كان هذا العمل من شأنه أن يعرض سلامة الطائرة للخطر، أو أن يدمر الطائرة في الخدمة أو أن يحدث بها تلفا، يجعلها عاجزة عن الطيران^١.

بناءً على ما تقدم، يرى الباحث أن القانون الدولي، ومن خلال الاتفاقيات المتتالية، قد عمل على تجريم أفعال المختطفين للطائرات، والذين يهددون سلامة الطيران المدني بكل أشكاله، وطالب بعقاب كل من خطط وشارك بعمل إرهابي، حتى يكون عبءة لغيره، ووسع القانون الدولي من دائرة الأفعال المحرمة فيما يخص سلامة الطيران المدني، بغية توفير أكبر قدر من الأمان والسلامة لمستخدمي الملاحة الجوية. ثانيا: اختطاف الأفراد وأخذ الرهائن.

اختطاف الأفراد يعني سلب الفرد أو الضحية حريته باستخدام أسلوب أو أكثر من أساليب العنف، والاحتفاظ به في مكان ما يخضع لسيطرة وحماية ورقابة المختطفين، تحقيقا لغرض معين، سواء أكانت دوافع الاختطاف تلك سياسية أو شخصية أو لأهداف خفية تخص شخص المختطفين.

من أكبر الأضرار التي تواكب عملية خطف الأشخاص، ما يصيب المختطفين من معاناة نفسية، بسبب التهديد بقتلهم أو إلحاق الإيذاء البدني، خاصة إن دخلت المفاوضات في طريق مسدود، هذا فضلا عن ما يقدمه الإرهابيون مما يسمى بكبش الفداء، وهو قتل عدد من المختطفين تدليلا على صدق وجدية تهديداتهم.

^١ - مصطفى، مكافحة الاستيلاء على الطائرات، ص ٩٩.

من أهم آثار عملية اختطاف الأشخاص، وقوع أزمات سياسية بين الدول على مستوى العالم، وقد تؤدي بعض هذه الأزمات بقيام حالات قتال أو انتقام ذات أثر محدود مما يتسبب بقطع العلاقات الدبلوماسية ما بين هذه الدول.

غالباً ما تتحول عملية الاختطاف إلى عملية احتجاز رهائن، وذلك بغية الضغط على الطرف الآخر، حتى ينصاع لما يريده الإرهابيون من عملياتهم تلك، ولا تخرج دائرة الرهائن عادة عن أربعة أصناف من الناس، رموز الدولة من أولئك الذين يتمتعون بحصانة دبلوماسية، أو أطفال صغار، كتلاميذ المدارس، والفئة الثالثة أفراد عاديون خطط مسبقاً لاختطافهم، والفئة الرابعة أشخاص تم احتجازهم كرهائن لكن دون قصد أشخاصهم، بل إن وجودهم في مسرح الجريمة جعلهم هدفاً رئيساً للإرهابيين لاحتجازهم^١.

ونظراً لما تولده عمليات اختطاف واحتجاز الأفراد من آثار سيئة، تعود على أفراد المجتمع الدولي بالفرع والخوف وتنتقض عرى الأمان بين المجتمعات، قام تحرك دولي واسع وبمستويات مختلفة جعل هدفه الرئيس حماية الأفراد والمجتمعات ضد عمليات الإرهاب، مما دعا إلى تكاتف التعاون الدولي، فعلى المستوى الإقليمي مثلاً، أبرمت الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية اتفاقية منع ومعاينة أعمال الإرهاب التي تأخذ شكل الجرائم ضد الأشخاص وغيرهم من الفئات ذات الأهمية الدولية (وقعت هذه الاتفاقية عام ١٩٧١م)، وعلى المستوى الدولي: عقد بنينويورك بالولايات المتحدة الأمريكية اتفاقية خاصة بمنع الجرائم المرتكبة ضد الأشخاص المتمتعين بالحماية الدولية (عام ١٩٧٣م)، وعقدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، اتفاقية دولية لمناهضة أخذ الرهائن (عام ١٩٧٩م)، فهذه الجرائم (أقصد قتل المدنيين واحتجازهم كرهائن) تحرمها وتجرمها القوانين الجنائية الداخلية، وهي بنفس الوقت تمثل انتهاكاً صريحاً لمبادئ القانون الدولي الذي يجرم الإرهاب ويحرمه كالقوانين الداخلية تماماً. وموقف القانون الدولي هذا يتفق تماماً مع موقف الشريعة الإسلامية التي تحرم الإرهاب غير المشروع. أملاً أن أكون خلال الصفحات القليلة الماضية قد أقيمت نظرة بسيطة على الإرهاب غير المشروع، وبيئت موقف الشريعة الإسلامية منه، وكذا القانون الدولي.

^١ - الصاوي، أحكام القانون الدولي المتعلقة بالجرائم ذات الطبيعة الدولية، ص ٦٨.
- مصطفى، مجلة السياسة الدولية، ص ١٠٧.

التوصيات

- يوصي الباحث بهذه الدراسة بعد تمامها بحمد الله تعالى ومنته، بما يلي:
- أولاً: التوعية بجرائم الحرب، وأخطارها، ومفاسدها على البشرية جمعاء.
- ثانياً: سن التشريعات التي تحد من وقوع جرائم الحرب، أثناء النزاعات المسلحة، عبر ملاحقة مجرمي الحرب وتقديمهم للمحاكمات العاملة.
- ثالثاً: ضرورة تبادل المعلومات بين دول العالم كافة، عن مجرمي الحرب، وإقامة جسر للتعاون فيما بين الدول للتمكن من إلقاء القبض على المجرمين وتسليمهم للجهات المطلوبة.
- رابعاً: ضرورة إيجاد توافق دولي للعمل على وضع آليات لتنفيذ أحكام القانون الدولي.
- خامساً: المواءمة بين التشريعات المحلية والقانون الدولي والشرعية الإسلامية فيما يخص تشريعات وقوانين جرائم الحرب.
- سادساً: تدريس مساق يتحدث عن جرائم الحرب موقف الشرعية الإسلامية منها، في الجامعات العالمية والعربية والإسلامية، وفي المعاهد والكليات والأكاديميات العسكرية.
- سابعاً: عقد مؤتمرات دورية دولية عن جرائم الحرب، تشارك بها الدول العربية والإسلامية، الغرض منها الإحاطة بأخر ما يستجد من تطورات حول جرائم الحرب.
- ثامناً: بث رسائل شرعية متعلقة بجرائم الحرب، عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، التلفاز، الإذاعة، شبكة المعلومات الإلكترونية (الإنترنت)، تبين نظرة الشرعية الإسلامية الغراء لهذه الجرائم.
- تاسعاً: طرح عناوين للبحث، متعلقة بجرائم الحرب وفق المنظور الشرعي، في كليات الدراسات العليا، بالجامعات العربية والإسلامية، على أن يلزم من يريد الكتابة بجرائم الحرب من المنظور الشرعي، على تلقي دورة بمصادر القانون الدولي.
- عاشراً: على الدول العربية والإسلامية، أن تشاطر الغرب في وضع مفهوم متزن يعرف الإرهاب من خلاله، كيلا يتهم الإسلام وأهله بالإرهاب وهم أصحاب حق.
- حادي عشر: على الدولة الإسلامية، أن تنشئ مراكز خاصة بمكافحة الإرهاب، ويجعل فيها لعلماء الشريعة القيادة المركزية، حتى يتسنى لهم التأثير على الرأي العام العالمي.
- وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،
- والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجع العربية:

- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول، (تحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط)، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، (١٣٩٠هـ).
- الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، (تحقيق نديم مرعشلي)، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت- لبنان.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.
- الألوسي، العلامة الفضل شهاب الدين السيد محمود (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة الطباعة المنيرية بمصر.
- الأنصاري، زكريا بن محمد، الحدود الأنيفة، ط ١، (تحقيق مازن المبارك)، دار الفكر، بيروت، (١٤١١هـ).
- الأنصاري، زكريا بن محمد، فتح الوهاب، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ).
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود (ت ٧٨٦هـ)، شرح العناية على الهداية، مطبوع على هامش الهداية، ط ١، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، مصر، (١٣١٥هـ).
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل، (١٤٠٧هـ-١٩٧٨م)، الجامع الصحيح، ط ٣، م ٦، (تحقيق: محمد مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير - اليمامة، بيروت.
- البعلبي، محمد بن أبي الفتح، المطلع، (تحقيق الأدلبي)، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠١هـ).
- بكر، عبد المهيم، (١٩٦٨م)، قانون العقوبات، القسم الخاص، دار النهضة العربية، القاهرة.
- أبو بكر الدمياطي، السيد البكري، إعانة الطالبين، ط ١، دار الفكر، بيروت.
- بهنام، رمسيس، المجرم تكويناً وتقويماً، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- البهوتي، منصور بن إدريس الحنبلي، كشاف القناع، على متن الإقناع، المطبعة الشرقية بمصر، (١٣١٩هـ)، و متن الإقناع تأليف شرف الدين المقدسي.
- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٣٠هـ)، السنن الكبرى، ط ١، مطبعة دار المعارف، حيدر اباد، ١٣٥٤هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن الجامع الصحيح، (تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- التواب، معوض، الموسوعة الشاملة في الجرائم المخلة بالآداب العامة وهتك العرض، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، (١٩٨٥م)
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، شرح العمدة، ط١، (تحقيق سعود العطيشان)، مكتبة العبيكان، الرياض، (١٤١٣هـ).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، (تحقيق النجدي)، مكتبة ابن تيمية.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (تحقيق بشير محمد عيون)، مكتبة دار البيان، (١٩٨٥م)،
- ابن تيمية (الجد)، عبد السلام بن عبد الله، المحرر، ط٢، مكتبة المعارف، الرياض، (١٤٠٤هـ).
- ثروت، جلال، الظاهرة الإجرامية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، (١٩٨٢م).
- جبر، سعدي حسين علي، فقه الإمام أبي ثور، ط١، دار الفرقان، (١٩٨٣م).
- جبران، سامي عازر، (١٩٧٣م)، المشكلة الألمانية، مكتبة الريان، بيروت.
- الجرجاني، علي بن محمد الحسن الحسيني الحنفي، (١٩٣٨م)، التعريفات معجم لشرح الألفاظ المصطلح عليها، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- جريس، صبري، (١٩٧٣م)، العرب في إسرائيل، ط٢، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.
- ابن جزي، محمد بن أحمد، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت.
- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق القمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٩٤م.
- جنينة، محمود سامي، (١٩٤٢م)، بحوث في قانون الحرب، مكتبة بولاق، القاهرة.
- جنينة، محمود سامي، (١٩٣٨م)، القانون الدولي العام، القاهرة.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٤هـ).
- الحاكم، النيسابوري أبو عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، وبذیلہ التلخیص للحافظ الذهبي، دار المعرفة، بيروت.

- ابن حجر، العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بعناية الشيخ عبد العزيز محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.
- حريز، عبد الناصر، (١٩٩٦م)، الإرهاب السياسي، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- أبو حسان، محمد، (١٩٩٤م)، أحكام الجريمة والعقاب، مطبعة دار المنار، الزرقاء.
- حسني، محمود نجيب، (١٩٧٢)، شرح قانون العقوبات، ط٣، القسم العام، القاهرة.
- حسني، محمود نجيب، (١٩٥٩)، محاضرات في القانون الجنائي الدولي، جامعة القاهرة.
- أبو الحسين القشيري، صحيح الإمام مسلم، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، م٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الحسيني، محمد تاج الدين، مساهمة في فهم ظاهرة الإرهاب الدولي، (١٩٩٠م).
- الحسيني، محمد مرتضى، (١٩٩٤م)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت.
- الخطاب، محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت ٩٥٤هـ)، مواهب الجليل، ط٢، م٦، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- حومد، عبد الوهاب، (١٩٧٨م)، الإجرام الدولي، مطبوعات جامعة الكويت.
- حومد، عبد الوهاب، (١٩٦٣م)، الإجرام السياسي، بيروت، دار المعارف.
- الخاني، رياض، (١٩٨٢م)، مبادئ علم الإجرام والعقاب، جامعة دمشق.
- الخرقى، أبو القاسم عمر بن الحسين، المختصر، ط٣، (تحقيق زهير الشاويش)، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٣هـ).
- خطاب، محمود شيت، (١٩٩٤م)، المصطلحات العسكرية في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، (١٩٥٧م)، مقدمة ابن خلدون، (تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي لجنة البيان العربي)، دار التراث.
- خليل، ابن اسحاق المالكي، مختصر خليل، (تحقيق أحمد حركات)، دار الفكر، بيروت، (١٤١٥هـ).

- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، (١٣٦٩هـ)، السنن، م٤، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، دار الفكر.
- دراز، محمد عبد الله، (١٩٤٩م)، القانون الدولي العام والإسلامي، ط١، بحث منشور في المجلة المصرية للقانون الدولي، القاهرة.
- الدردير، أحمد بن محمد، (١٣٦٥هـ)، الشرح الكبير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- الدسوقي، محمد بن عرفة (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، ط١، خرج الأحاديث والآيات محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
- الرازي، الفخر، (١٣٥٦هـ)، التفسير الكبير، المطبعة المصرية، القاهرة.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (ترتيب محمود خاطر)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مطبعة عيسى الحلبي ومطبعة دار المعارف بمصر.
- رسالة عمان السمحة- المملكة الأردنية الهاشمية- رمضان من عام ٢٠٠٤م. بأمر من جلالة الملك عبد الله الثاني عميد آل البيت، وقد أمر بنشر الرسالة في شتى أنحاء العالم لإقصاء حملة تشويه الإسلام.
- ابن رشد، محمد بن أحمد (٥٢٠-٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق عبد المجيد طعمه حلبي، (١٩٩٧م)، دار المعرفة، بيروت.
- رضا، طارق عزت، (١٩٩٩م)، تحريم التعذيب والممارسات المرتبطة به، دراسة مقارنة في القانون العام والقانون الوطني والشرعية الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة.
- رفعت، محمد، (١٩٩٢م)، التعاون الدولي والسلام العام، القاهرة.
- رمضان، عصام صادق، (١٩٨٦م)، الأبعاد القانونية للإرهاب الدولي، مجلة السياسة الدولية، العدد ٨٥.
- الرملي، محمد بن أحمد بن حمزة، (١٣٥٧هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- الزحيلي، وهبه، (١٩٩٨م)، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط٣، دار الفكر، دمشق.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١١هـ).

- الزمخشري، محمود بن عمر (ت ١١٤٣م-٥٣٨هـ)، الكشاف، ط١، (٤م)، دار الريان، قطر.
- أبو زهرة، الشيخ محمد، (١٩٩٨م)، نظرية الحرب في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفي، (١٣٥٧هـ)، نصب الراية، م٤، (تحقيق محمد يوسف البنوري)، دار الحديث، مصر.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت ٧٤٢هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط١، ١٣١٥هـ، المطبعة الكبرى ببولاق، مصر.
- السراج، عبود، (١٩٨١م)، الوجيز في علم الإجراح، ط١، جامعة الكويت.
- سرحان، عبد العزيز، (١٩٧٣م)، حول تعريف الإرهاب الدولي وتحديد مضمونه، دار النهضة العربية، مصر.
- السرخسي، أبو بكر بن محمد، شرح السير الكبير، والسير الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، (تحقيق صلاح الدين المنجد)، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، مصر، ج٣.
- السرخسي، شمس الدين، (١٩٨٩م)، المبسوط، ج٢٦، دار المعرفة، بيروت-لبنان.
- سرور، أحمد فتحي، (١٩٨١)، الوسيط في قانون العقوبات، القسم العام، دار النهضة العربية.
- ابن سلام، أبو عبيد، الأموال، ط١، م١، (تحقيق محمد خليل هراس)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السيد، رشاد، (١٩٩٥م)، الإبعاد والترحيل القسري للمدنيين في ضوء القانون الدولي الإنساني، المجلة المصرية للقانون الدولي.
- السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الاتقان في علوم القرآن، ط٤، (١٩٧٨م)، دار المعرفة، بيروت، ج٢.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر في الفروع، مطبعة مصطفى محمد، ١٣٥٦هـ، مصر، ج٢.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، (١٣٩٣هـ)، الأم، ط٢، (تحقيق زهري النجار)، م٢، دار المعرفة.
- شحادة وطوطح، خليل، وبولص، (١٩٥٧م)، تاريخ القدس ودليلها، القدس.

- الشربيني، شمس الدين محمد الخطيب، مقني المحتاج إلى معاني ألفاظ المنهاج لأبي زكريا النووي، (اعتنى به محمد خليل العيتاني)، دار المؤيد، الرياض، ١٩٩٧م.
- الشرواني، عبد الحميد، حواشي الشرواني، دار الفكر، بيروت.
- شكري، عزيز شكري، (١٩٧٩م). مدخل إلى القانون الدولي، ط١، جامعة دمشق.
- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ط١، دار الجيل، بيروت، (١٩٧٣م).
- الشوكاني، محمد بن محمد (ت ١٢٥٥هـ)، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ط١، (تحقيق محمد ابراهيم زايد)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٨٥م)، ج ٤.
- الشيباني، محمد بن الحسن، السير، ط١، (تحقيق مجيد خدوري)، الدار المتحدة، بيروت، (١٩٧٥م).
- الشيباني، محمد بن الحسن، السير الكبير، (تحقيق صلاح الدين المنجد وعبد العزيز أحمد)، وعليه الشرح للسير لمحمد بن أحمد السرخسي، سنة ١٩٧٢م، القاهرة.
- ابن أبي شيبه، عبد الله بن أبي سببة العليسي، المصنف، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.
- الشيرازي، ابراهيم بن علي، التنبية، ط١، (تحقيق عماد الدين حيدر)، عالم الكتب، بيروت، (١٤٠٣هـ).
- الشيرازي، ابراهيم بن علي، المذهب، دار الفكر، بيروت.
- الصاوي، محمد منصور، (١٩٨٦م)، أحكام القانون الدولي المتعلقة بمكافحة الجرائم ذات الطبيعة الدولية، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية.
- صدقي، عبد الرحمن، (١٩٨٤)، دراسة لمبادئ القانون الدولي الجنائي، القاهرة.
- الصلاحين، عبد المجيد، جرائم الحرب بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، بحث مقدم لمؤتمر القانون الدولي الإنساني وأحكام الشريعة الإسلامية، الجامعة الأردنية، ٢٩-٣٠ ديسمبر ٢٠٠٤.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جوير (٢٢٤-٣١٠هـ)، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٩٧م).
- الطبري، محمد بن جرير، (١٩٧٨م)، جامع البيان في تفسير القرآن، المعروف بتفسير الطبري، دار الفكر، دمشق.

- الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ط٣، مكتبة البابي الحلبي، مصر، (١٣١٨هـ).
- ابن ضويان، ابراهيم بن محمد، منار السبيل، ط٢، (تحقيق عصام القلعجي)، مكتبة المعارف، الرياض، (١٤٠٥هـ).
- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق محمد الحلاق وعامر حسين، المكتبة التدمرية، الرياض، (١٩٩٨م)،
- عامر، صلاح الدين، (١٩٧٦م)، المقاومة الشعبية المسلحة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- عامر، صلاح الدين، (١٩٧٦م)، مقدمة لدراسة قانون النزاعات المسلحة، دار الفكر العربي، دمشق.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي (ت ٣٦٤هـ)، الاستذكار، ط١، اعتنى به ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد، م٢٤، (تحقيق العلوي والبكري)، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- عبد الله، نصار، (١٩٩٤م)، مدخل إلى نظرية الحرب العادلة، دار الصحافة، سواهج.
- عبد ربه، عبد الحافظ، (١٩٨٩م)، فلسفة الجهاد، ط١، دار الجبل، بيروت.
- عبيد، حسنين صالح، (١٩٧٩م)، الجريمة الدولية - دراسة تحليلية تطبيقية، ط١، القاهرة.
- عبيد، حسين، (١٩٧٧م)، القضاء الجنائي الدولي، ط١، القاهرة، دار النهضة.
- عبيد، رؤوف، (١٩٨٤)، السببية الجنائية بين الفقه والقضاء، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة.
- عز الدين، أحمد جلال، (١٩٨٦م)، الإرهاب والعنف السياسي، كتاب الحرية رقم ١٠، القاهرة.
- العدوي، علي بن أحمد بن مكرم (ت ١١٨٩هـ)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، ط١، (ضبط محمد عبد الله شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ابن العربي، أبو بكر بن محمد بن عبد الله (٤٦٨هـ - ٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، ط١، (تحقيق علي محمد البجاوي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

- عزمي، زكريا حسين، (١٩٧٨م)، من نظرية الحرب إلى نظرية النزاعات المسلحة، القاهرة.
- علام، عبد الرحمن حسين، (١٩٨٨)، المسؤولية الجنائية في القانون الدولي الجنائي، القاهرة.
- علوان، عبد الكريم، (٢٠٠٤م)، الوسيط في القانون الدولي العام، ط١، دار الثقافة، عمان.
- العمري، أحمد سويلم، (١٩٨٧م)، العلاقات السياسية الدولية في ضوء القانون الدولي العام، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة.
- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان.
- عوض، محمد، (١٩٨٠م)، مبادئ علم الإجرام، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.
- عوض، محمد محيي الدين، (١٩٨٣م)، دراسات في القانون الدولي الجنائي، مؤسسة الثقافة، الإسكندرية.
- غانم، محمد حافظ غانم، (١٩٥٠م)، الأمن الدولي، مؤسسة الثقافة، الاسكندرية.
- الغزالي، محمد بن محمد، الوسيط، ط١، (تحقيق أحمد إبراهيم)، دار السلام، القاهرة.
- الغزي، علي بن قاسم، حاشية البيجوري، الحاشية على متن أبي شجاع، ط١، م٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.
- الغنيمي، محمد طلعت، (١٩٦١م)، العرف في القانون الدولي، مجلة الحقوق والبحوث القانونية والاقتصادية، القاهرة.
- فتح الباب، عبد الحميد خميس فتح الباب، (١٩٥٥م)، جرائم الحرب والعقاب عليها، القاهرة.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (١٩٧٠م)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، (تحقيق لجنة إحياء التراث الإسلامي)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، (١٩٨٦)، القاموس المحيط، ط١، (تحقيق مكتب التراث في مؤسسة الرسالة)، بيروت- لبنان.
- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (تحقيق مصطفى السقا)، المطبعة المنيرية.

- ابن قدامة، عبد الله، (١٩٨٨م)، الكافي في مذهب الإمام أحمد، ط٥، م٤، دار المكتب الإسلامي، بيروت.
- ابن قدامة، موفق الدين المقدسي الجماعلي الدمشقي الحنبلي، (١٩٩٠م)، المغني، ط١، (تحقيق: د. عبد الله التركي و د. عبد الفتاح الحلو)، مطبعة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة.
- ابن قدامة، موفق الدين المقدسي الجماعلي، العمدة مع العدة، ط٦، م١، (اعتنى بها خليل مأمون شيماء)، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
- قلججي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ط١، (١٩٨١م)، بيروت.
- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي (ت٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط١، المطبعة الجمالية، مصر، ١٣٢٨هـ.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، م١٤، مكتبة المعارف، بيروت.
- ابن كثير، اسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط٣، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٥٥م.
- الكيالي، عبد الوهاب، (١٩٨٥م)، موسوعة السياسة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات.
- كيلاني، هيثم، (١٩٩٠م)، إرهاب الدولة بديل للحرب في العلاقات الدولية، لوبون، جوستاف لوبون، (١٩١٦م)، الحرب الأوروبية، القاهرة.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، السنن، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار الفكر، بيروت.
- مالك، مالك بن انس، (١٣٢٤هـ)، المدونة، ط١، المطبعة الخيرية- القاهرة.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (ت١٠٥٨م-٤٥٠هـ)، (١٩٦٠)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ط١، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- مجموعة علماء، الفتاوى الهندية، الفتاوى العالمية، تأليف جماعة من علماء الهند بتكليف من السلطان أبي المظفر محي الدين محمد، وفقاً للمذهب الحنفي، المطبعة الأميرية مصر ١٣١٠هـ.
- محب الدين، محمد، (١٩٩٤م)، الإرهاب في القانون الجنائي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

- محمصاني، صبحي، (١٩٩٣م)، القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، جامعة دمشق.
- مختار، مطيع، (١٩٩٠م)، محاولة في تحديد مفهوم الإرهاب وممارسته من خلال النموذج الأمريكي، مكتبة مصطفى باب الحلبي، القاهرة.
- مخيمر، عبد العزيز مخيمر، (١٩٨٦م)، الإرهاب الدولي، القاهرة، دار النهضة العربية.
- المرداوي، علي بن سليمان، الإصناف، (تحقيق محمد الفقي)، دار إحياء التراث، بيروت.
- المرغناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح البداية، المكتبة الإسلامية، بيروت.
- مصطفى، خيرى الحسيني، (يوليو ١٩٧١م)، مكافحة الاستيلاء على الطائرات، مجلة السياسة الدولية، العدد ٢٥.
- معوض، جلال عبد الله، (١٩٨٧م)، ندوة العنف والسياسة في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، عدد ١٠١.
- ابن مفلح، ابراهيم بن محمد، الفروع، ط١، (تحقيق أبي الزهراء حازم القاضي)، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤١٨هـ).
- ابن مفلح، ابراهيم بن محمد، المبدع، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٠هـ).
- المناوي، محمد عبد الرؤوف، (١٤١٠هـ)، التعاريف، ط١، دار الفكر، بيروت.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت ١٣١١م - ٧١١هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان.
- المنوفي، محمود أبو الفيض، (١٩٨٨م)، سيرة سيد المرسلين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٩٦م)، ج ٤.
- نجم، محمد صبحي، (١٩٨٨م)، شرح قانون العقوبات الأردني - القسم العام - النظرية العامة للجريمة، ط١، منشورات الجامعة الأردنية.
- ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم (ت ٥٦٣م - ٩٧٠هـ)، البحر الرائق، ط١، دار المعرفة، بيروت.
- النووي، محيي الدين بن شرف، المجموع، ط١، (تحقيق محمود مطرحي)، دار الفكر بيروت، (١٤١٧هـ).
- هارت، بازل ليدل، (١٩٨٢م)، السيف والقلم، مختارات من أهم المقالات العسكرية في العالم، ترجمة عدنان نور الدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

- هاشم، سيد محمد هاشم، (١٩٨٦م)، القضاء الجنائي الدولي، مجلة الحق، صادرة عن اتحاد المحامين العرب، العدد ٢٠١.
- هانزجي، مورجنتاو، (١٩٧١م)، السياسة بين الأمم، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- ابن هشام، السيرة النبوية، ط١، (حققها مصطفى السقا)، ابراهيم الأبياري، (١٩٩٦م)، دار الخير.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي
- الهيتمي، علي بن ابي بكر، (١٤٠٢هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت.
- هيرلين، هانز هيرلين، قابيل أين أخوك هابيل، ترجمة أحمد عبد القادر/ عادل القباني، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.
- هيكل، محمد خير، (١٩٩٦م)، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط٢، م٣، دار البيارق، بيروت.
- ياقوت، محمد كامل، (١٩٩٣م)، الشخصية الدولية، بيروت، دار المعرفة.
- أبو يحيى، محمد حسن، (٢٠٠١م)، أسباب الإرهاب، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الثاني، كلية الشريعة والقانون، جامعة إربد الخاصة.
- أبو يحيى، محمد حسن، (١٩٨٩م)، اقتصادنا في ضوء الكتاب والسنة، ط١، دار الثقافة، عمان، الأردن.
- يونس، محمد مصطفى يوسف، (١٩٨٩م)، ملامح التطور في القانون الدولي الإنساني، الطبعة الأولى، القاهرة.

المراجع الأجنبية

- Oppenheim, **International Law A Treatise**, op.cit.
- QUINCY WRIGHT, **The out lawry of war And The Law of war**, A. J. I No٣, July ١٩٥٣.
- **The law of war of land**- Code No (١٢٢٢٢. war office London) ١٩٥٩.
- SIR THOMAS BARCHLARY: **Law And Usage of war** (A Practical Hand Book of law and usage of land and Noval war fare And prize) ١٩١٤.
- Dr. AZIZ NOOMI KURTHA, **prisoners of war**, Pakistan herald, press.
- MAITRE.J. DANIEL, **Le problem de chatiment des crimes de guerre**.
- HIGH CONVENTION: **Regulations Respecting The Lows And Customs of war on land** -section ١١.
- JOSE LUCS FERNANDEZ FLORES; **Repression of Breaches of law of war Committed By Individuals off print From The Review of the Red Cross**, May, June ١٩٩١.
- d. d. O syatauw, (١٩٦٢), **Decision of the international Court of Justice**, A. w. sythoff leyden.
- Report of R. H Jakson: **A report on the international regulations leading up to the London Agreement and charter**.
- Leornard, B. Weinberg and B. Davis, (١٩٨٩), **Introduction to Political Terrorism**, (New York: Mc Graw-Hill Publishing Company).
- MAITRE.J. DANIEL, **Le problem de chatiment des crimes de guerre**
- **The British military law manual**.
- GEORGE. A. FINCH; **The International Trial And International law**, op. cit, (١٩٦٤).
- GEORGE. A. FINCH. OP. CIT.
- M. DONNER TEU DE VABRES, **Le process De Nuvenberg- Et teq chtiment des Criminels De Cueure**- Paris- ١٩٤٩.

WAR CRIMES, ITS CONCEPT, CRITERIA, AND RULINGS IN ISLAMIC JURISPRUDENCE, AND IN INTERNATIONAL LAW.

By:

Khalid. R. S. Kareem.

Supervisor

Dr. Mohammed. H. Abu-Yahia, Prof

ABSTRACT

The present study deals with the concept of war crimes as stipulated in the international law. After defining the concept, the study shows Islamic jurisprudence stand over war crimes. It shows that the Islamic jurisprudence regards war as an extraordinary situation that should have come to an end as fast as possible and that the jurisprudent urges people not to kill innocent or weaponless people. The study also touches upon terrorism showing that the Islamic jurisprudence condemns this rejected act.

The study is divided into an introductional four chapters. The introduction deals with the concept of war crimes and its evolution an international concept in the international law.

Chapter one deals with the objectives of war by Muslims and the other nations.

It shows that the Islamic jurisprudence is over the objective of war is to guide people right to worship "Allah" as for the jihad "Holly war", it aims at repelling aggressional protecting people.

Chapter two shows the provisions and criteria of war crimes within the framework of the international law.

Chapter three touches upon the kinds of war crimes. Intezalia killing civilians and women raping.

Chapter four investigates the real nature of terrorism in accordanee with the legal and legitimate prospective.

Finally, the study has arrived at some findings and reecomendations for further studies.